PUBLICATION TRIMESTRIELLE

Sixième Année
1945 — ~~I et II~~
— (256 pages) —

Directeur : R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

Philosophie — Théologie — Spiritualité

ÉTUDES

L. Soubigou : L'Appartenance filiale ... 1
J. Rivière : L'Économie rédemptrice d'après M. Maurice Blondel ... 45
A. Sage : En marge du Sacrifice de la Messe ... 75
— L'Attrition suffisante ... 96
L. Baudiment : De quelques outrances de la théologie mariale contemporaine ... 105
M. Nédoncelle : La philosophie religieuse en Grande-Bretagne ... 116
F. Cayré : Existe-t-il une philosophie augustinienne ? ... 126
— La philosophie de la paix ... 148

CHRONIQUES

Les idées qui s'en vont, G. Quénard ... 175
Écriture Sainte, L. Soubigou ... 187
Histoire de l'Église, F. Petit ... 198
Économie politique et sociale, J.-Ph. Godard ... 203

Comptes rendus bibliographiques :

1. Philosophie ... 218
2. Histoire ... 224
3. Spiritualité ... 231
4. Périodiques ... 251

PARIS (VIe)

P. LETHIELLEUX, ÉDITEUR
10 - RUE CASSETTE - 10

ÉTUDES AUGUSTINIENNES
48 - RUE D'ASSAS - 48

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

— 1945 —

DIRECTION ET RÉDACTION

1° **Direction** : Organe de la *Société Augustinienne* d'Études de théologie et de spiritualité.
Directeur : R. P. F. Cayré, à Lormoy, ou au Secrétariat à Paris,

2° **Programme** : Recherches et informations religieuses d'ordre spéculatif, historique et pratique.
Théologie et spiritualité vivantes, notamment dans les Saints, par la *charité.*
Présentation d'ouvrages religieux, anciens et modernes, spécialement ceux qui sont animés du même esprit, adaptés aux besoins de l'Église.

3° **Centre de rédaction** : Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise) : y envoyer correspondance, manuscrits, revues d'échange, ouvrages à annoncer et toutes communications relatives à la revue.

Secrétariat: 48, rue d'Assas (6e) : Correspondance et communications.

ADMINISTRATION

Éditeur responsable et Administrateur : P. Lethielleux, à Paris.

Autre centre d'abonnement et de vente :
à Paris : 48, rue d'Assas (6e).

Chaque année de la revue forme un tout complet, sans articles à suivre au delà de l'année : 600 pages avec les suppléments bibliographiques.

Conditions. : Année 1945 : les 4 fascicules : 190 fr. ; *franco,* 200 fr. Étranger : Prix selon le tarif postal.

Année **1940** : 168 pages	35 fr.	Année **1943** : 584 pages	150 fr.
Année **1941** : 360 pages	75 fr.	Année **1944** : 584 pages	200 fr.
Année **1942** : 584 pages	125 fr.		

OUVRAGES RECENSÉS

Pages

Blondel (M.) : *La philosophie et l'esprit chréietn* 65
Dondaine (H.) : *L'attrition suffisante* 96
Cerfaux (L.) : *La théologie de l'Église suivant saint Paul* 187
Féret (H.M.) : *L'Apocalypse de saint Jean* 194
Schmidlin (J.) : *Histoire des Papes de l'époque contemporaine,* t. I, 2e partie 198
Boivin (G.), Bouvier-Adam (M.) : *Vers une Économie politique morale* 205
Bassot (J.) : *Travail et propriété* 209
Almira (J.-J.) : *Thèses pour la Révolution nationale* 211
Terray (J.), Nérot (Mlle), Nadal (J.) : *Les contacts humains dans l'Entreprise* 213
Jeannin (A.) : *L'Artisanat à la croisée des chemins* 214
Reynaud (P.-L.) : *Le Facteur humain dans l'évolution économique.* 215
Rivet (A.) : *Traité des Congrégations religieuses* 216
Corte M. (de) : *Incarnation de l'homme* 218
Gouhier (H.) : *L'essence du théâtre* 218
Hardy (Jh) : *Une belle âme de grand séminariste* 219

(Suite p. 3 couverture).

Fascicules I et II

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1945 *

L'APPARTENANCE FILIALE [1]

(Essai de synthèse spirituelle)

SOMMAIRE : I. — Notion générale de l'appartenance.
II. — L'appartenance de la créature à Dieu.
III. — L'appartenance filiale : à l'égard du Père, à l'égard de Marie ; attitude qui en résulte à l'égard du Saint-Esprit.
IV. — L'appartenance à Jésus-Christ :
Ses titres.
Ses modalités :
1. L'exemple de la Sainte Humanité de Jésus : « *Sponsa Verbi* ».
2. Le mystère de l'Église :
A) *Sponsa Christi.*
B) *Corpus Christi :* notions générales concernant le corps mystique, et plus spécialement l'union mystique et l'identification mystique au Christ.
C) *Ecclesia Dei :* trois degrés d'appartenance au Christ.
V. — L'appartenance et nos rapports avec l'Église.
VI. — L'Eucharistie, centre de notre vie d'appartenance.
VII. — Le programme de l'appartenance : culte, sanctification, apostolat.

I. — NOTION GÉNÉRALE DE L'APPARTENANCE

Nous proposons un programme de vie spirituelle en partant de la notion d'appartenance, qui ressort de nos livres saints et qui a l'avantage d'être assez souple pour englober les aspects souvent si diversifiés de notre marche vers Dieu.

---

1. Nous nous excusons, auprès de nos lecteurs, de l'extrême condensation que nous avons dû donner à notre pensée pour ne pas allonger démesurément cet article. Peut-être aurons-nous plus tard l'occasion de l'expliciter davantage. Nous espérons que dans ces lignes, au style volontairement dépouillé de tout artifice, ils trouveront l'écho d'une longue expérience des âmes et d'une étude attentive de ces problèmes.

La formule complète de cette spiritualité tiendrait dans cette expression un peu lourde, qu'il est bon de déployer comme un étendard avant d'entrer dans le détail des explications absolument indispensables : c'est *l'appartenance filiale de l'Église et des chrétiens à la Très Sainte Trinité, dans le Christ, par Marie.*

Il nous faut, au préalable, préciser ce qu'est l'appartenance. Nous y sommes invités par la Bible. Le Psalmiste s'écrie :

« *A Dieu appartient la terre et tout ce qu'elle contient,*
Le globe et tous ses habitants.
Car c'est lui qui l'a fondé sur les mers,
Et qui l'a établi sur les flots[1] ».

Et saint Paul déclare, dans un contexte très différent : « Vous ne vous appartenez pas ! Vous êtes des rachetés, et à quel prix ![2] ».

Nous pouvons définir l'appartenance : *l'état d'un être qui est la possession, la propriété de quelqu'un.* Si cette propriété est sans limites, l'appartenance est absolue. Au cas contraire, l'appartenance est restreinte dans la même mesure. L'appartenance peut avoir ses degrés ; elle peut aussi se réaliser avec des modalités et sur des plans divers.

Seul Dieu possède par nature un droit de propriété absolue et sans contrôle sur toutes les créatures, y compris les anges et les hommes. Nous verrons plus loin que le Christ Jésus jouit, lui aussi, au titre de Fils et de Rédempteur, d'une domination absolue sur toutes les créatures, et que la Vierge Marie, comme Mère de Dieu et des hommes et comme souveraine de l'univers, possède, mais secondairement par rapport à Dieu et au Christ, un domaine universel : tous les hommes lui appartiennent comme ses sujets et ses enfants.

On peut aussi parler, mais dans un sens dérivé que nous expliquerons, de notre appartenance à l'égard de l'Église et des hommes d'Église qui ont mission de nous régir, et également à l'égard des âmes au service desquelles nous devons nous dépenser. Mais nous faisons actuellement abstraction de ces dernières considérations.

1. Ps. xxiii, 1-2.
2. *I Cor.*, vi, 19-20.

Cette appartenance vis-à-vis de Dieu, du Christ et de Marie existe, en droit et en fait, même si nous n'y pensons pas. Mais elle n'obtiendra ses dernières réalisations et ne deviendra un principe actif de notre vie spirituelle que si, pleinement conscients de cette appartenance, nous affirmons notre volonté de consacrer courageusement nos efforts à en suivre toutes les exigences.

L'affirmation explicite de l'état et de la volonté d'appartenance est contenue dans la *consécration*, qui est la donation totale d'un être au service de Dieu et du Christ et, pour y mieux parvenir, au service de Marie.

On peut donc se consacrer à Marie (ou à son Cœur Immaculé), à Jésus (au Sacré-Cœur), à la Très Sainte Trinité (au Père, au Fils, au Saint-Esprit), c'est-à-dire prendre le solennel engagement d'orienter sa personne, ses activités et ses biens vers la concrète réalisation d'un état d'effective appartenance à leur égard. Il n'est pas nécessaire de s'engager par trois consécrations distinctes : la consécration mariale, relative aux deux autres, les implique déjà : car on ne se livre à Marie que pour mieux appartenir à Jésus et à la Très Sainte Trinité. Il est pourtant normal que la consécration au Cœur Immaculé de Marie et la consécration au Cœur Sacré de Jésus s'accompagnent et se complètent de façon explicite. Encore faut-il ne pas se borner à la récitation d'une formule, mais engager réellement son être et sa vie par un don absolu et sans retour.

Il nous est loisible de nous consacrer individuellement et d'une façon toute privée ; mais nous pouvons aussi nous consacrer collectivement. L'Église est particulièrement désignée pour nous conseiller et nous diriger en pareille matière. Par l'autorité du Pape et des Évêques, elle décrète ou suscite telle ou telle consécration (au Sacré-Cœur, au Cœur Immaculé de Marie), elle approuve et contrôle certains formulaires en usage ou, tout au moins, veille, prête à intervenir, si quelque déviation se manifestait. Le directeur de conscience, prêtre chargé par elle de guider les âmes qui se confieront à lui, exercera en ce sens une influence des plus précieuses auprès des fidèles. Ce qu'il procurera par ses conseils de vie intérieure, le chef de paroisse pourra l'obtenir par son action pastorale, en propageant, par exemple, dans les familles, ce mouvement de consécration.

Ajoutons enfin que l'Église est seule à détenir le pouvoir de nous établir dans certains états de vie consacrée, comme l'état religieux ou la consécration sacerdotale, qu'elle est chargée par Dieu de perpétuer en son sein.

II. — L'APPARTENANCE DE LA CRÉATURE A DIEU

Dieu possède sur nous des droits sans limites.

Il est *le Créateur* : *Ipse fecit nos, et non ipsi nos*[1]. C'est lui qui conserve dans l'être, par une création continuée, tout ce qui est et qui ne peut se perpétuer en dehors du soutien divin : *Continet omnia*[2]. Dieu peut faire tout ce qu'il veut de sa créature : elle est livrée à son emprise sans aucun recours.

Dieu a tout créé pour lui : il est *la fin dernière* de tous les êtres. En les dirigeant vers lui, en les prenant à son service[3], il leur fait atteindre leur destination native. Il peut adopter pour cela des méthodes dont lui seul est juge : sa sagesse, égale à sa puissance et infinie comme elle, lui permet d'agir avec une souveraine indépendance dans le gouvernement de l'univers.

Son infinie *sainteté* nous garantit qu'il ne peut faire un mauvaise usage des êtres qu'il a créés pour sa gloire, tandis qu'un maître humain court le risque de se laisser entraîner à de regrettables abus.

La *volonté salvifique* de Dieu, qui veut sauver tous les hommes[4], lui fait étendre à chacun d'eux le bienfait de la grâce qu'il octroie soit au titre de la justice originelle (comme à Adam et à Ève avant la chute), soit au titre de la rédemption. Cette emprise surnaturelle qu'il exerce ainsi sur les âmes, les lui livre sur un plan nouveau : car elles dépendent de lui dans leur être et leur avoir surnaturels, comme elles relevaient déjà de lui dans leur existence et leurs activités naturelles.

L'âme qui prend conscience de la Majesté infinie de son Dieu et de sa foncière dépendance à son égard, sera saisie de ce sentiment de profonde religion qui est la base indispensable de toute vie spirituelle. *L'adoration* exprimera sa reconnais-

1. Ps., XCIX, 3.
2. « Il soutient tout » (*Sagesse*, I, 7).
3. « *Deus cui servire regnare est* » (collecte du Missel Romain).
4. *I Tim.*, II, 4.

sance de la dignité infinie et de la domination absolue du Très-Haut, et son adoration ne trouvera de meilleure expression que l'acte religieux par excellence qu'est *le sacrifice* : celui-ci sera non seulement le sacrifice d'une créature, mais le sacrifice d'une créature pécheresse ; c'est pourquoi il sera si fréquemment douloureux et sanglant[1]. Le sacrifice est une proclamation de dépendance, que *l'obéissance* prolongera et réalisera à longueur de jour.

En face de la Majesté divine, l'âme voit clairement son néant : son néant de créature, son néant de pécheresse. Et *l'humilité* la pénètre, en la plaçant loyalement dans la vérité de sa condition. Trop consciente de sa faiblesse, l'âme ne peut rester repliée sur elle-même. C'est pourquoi elle se jette dans les bras de Dieu dans un acte d'absolue *confiance* et d'*abandon*[2].

III. — L'APPARTENANCE FILIALE

A) A l'égard du Père.

Le salut du monde procède de l'Incarnation rédemptrice : c'est un mystère essentiellement filial. Le quatrième évangile et l'épître aux Hébreux célèbrent à l'envi la divinité et les prérogatives filiales de Jésus ; le Nouveau Testament en son entier nous apprend que nous sommes appelés, par la miséricorde divine, à devenir, nous aussi, les fils de Dieu : *filii in Filio*[3]. Nous aurons à préciser plus loin que c'est dans l'Église et par l'Église que nous serons rendus participants de cette glorieuse appartenance au Christ qui est le titre même de notre salut et de notre sanctification. Mais nous pouvons déjà, pour ne pas dissocier les divers éléments du mystère filial que nous étudions présentement, le considérer simultanément selon ses principaux aspects, dans le Christ Jésus, dans l'Église et en nous.

« Voici mon Fils bien-aimé, en qui je me complais[4]. » Cette parole, prononcée par Dieu au sujet de Jésus, lors de son

1. Nous l'avons expliqué dans *La Croix et l'Autel* (Lethielleux, 1938), p. 7-10.
2. Nous ne pouvons, hélas ! nous attarder à ces notions fondamentales. Nous les retrouverons plus loin, au sujet de l'ascèse.
3. E. Mersch, *Filii in Filio*, Nouvelle Revue Théologique, 1938, p. 551-582, 681-702, 809-830.
4. Matt., iii, 17.

baptême, nous concerne tous. Jésus n'a-t-il pas demandé explicitement à son Père qu'il étendît jusqu'à nous l'amour dont il entourait son Fils[1] ? Nous serons appréciés et aimés de Dieu selon cette perspective filiale qui fait de l'Église et des chrétiens un prolongement et un achèvement du Fils Bien-Aimé[2]. C'est pourquoi nous pouvons, toutes proportions gardées et guidés par la révélation, retrouver dans l'Église et en nous un reflet des prérogatives filiales de Jésus.

C'est parce que Jésus est Fils qu'il est Dieu : il ne serait pas exact de dire à l'inverse, que sa filiation découlerait de sa divinité : c'est sa divinité qui est une conséquence de sa filiation[3]. Cette filiation est essentielle, en effet, au concept de l'union hypostatique. La nature humaine de Notre-Seigneur n'est pas unie à la nature divine comme telle, c'est-à-dire abstraction faite du mystère trinitaire, mais à la nature divine en tant qu'elle est possédée par le Fils dans la Trinité. La nature humaine de Jésus, privée de toute personnalité propre, n'existe que par son union à la divinité du Fils : elle appartient à la personne divine du Fils. Il en résulte que Jésus, même dans sa nature humaine, doit s'inspirer de sa situation de Fils pour régler ses rapports avec son Père et avec le Saint-Esprit.

L'Église et les chrétiens ne peuvent prétendre bénéficier pleinement d'une telle filiation : l'union hypostatique est unique. Mais pourtant, ils participent réellement à cette filiation, puisqu'« à ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir fils de Dieu » : ces croyants sont « nés de Dieu[4] ! » Le chrétien n'est pas Dieu, il n'est pas l'Homme-Dieu, mais il est divinisé, déifié par la grâce.

C'est parce que Jésus est Fils qu'il est victime. Dieu a décrété que le monde ne serait sauvé que par l'obéissance filiale de Jésus : une obéissance héroïque consommée sur la croix ! Dieu pouvait tout demander à celui qui était son Fils, seule victime digne de lui, seul capable de compenser efficacement l'offense infinie du péché à cause de la dignité infinie de sa

1. Joan., xvii, 26.
2. *Eph.*, i, 23.
3. Ceci est très bien exposé par le P. E. Mersch, dans la Nouvelle Revue Théologique, *article cité*, juin 1938, p. 684.
4. Joan., i, 12-13.

personne et de la valeur infinie de ses expiations. Le Fils ne pouvait refuser à son Père cette soumission sans réserve, toute pénétrée d'adoration et d'amour.

Mais comment pourrions-nous devenir bénéficiaires du mystère filial de Jésus sans participer à l'obligation qui fut faite au Fils unique de s'immoler ? Incapables, en dehors de lui, d'expier et de réparer, nous sommes habilités par lui et en lui à « achever dans notre chair ce qui manque à sa Passion[1] ». Notre vocation victimale est une conséquence nécessaire de notre vocation filiale.

C'est parce que Jésus est Fils qu'il est prêtre et qu'il est roi. L'incarnation du Verbe fut la consécration sacerdotale et royale de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il est le prêtre-né, le médiateur constitué entre Dieu et l'homme, puisqu'en lui se rejoignent, dans l'unité d'une même personne, sa nature humaine et la nature divine du Fils de Dieu. Il est roi, dès ce moment au titre de sa filiation, qui le place au-dessus de toutes les créatures avec plein pouvoir de domination sur elles : sa royauté de fils et de prêtre[2] sera plus particuliérement manifestée à partir de sa glorieuse Ascension qui l'établira solennellement dans tout son éclat de Seigneur[3].

Le sacerdoce du Fils unique se prolonge dans l'Église, dont les membres sont, à des degrés divers (comme prêtres ou comme fidèles), un « sacerdoce royal[4]. » L'Église possède une véritable souveraineté ; elle est reine parce que le Fils, aux prérogatives duquel elle participe, est roi !

La mission et la sainteté de Jésus sont celles du Fils. Il a les yeux constamment tournés vers « le Père qui l'a envoyé[5]. » Sa prière est une prière de Fils, ses vertus sont toutes filiales : obéissance, pauvreté, chasteté, humilité, amour, religion de

---

1. *Col.*, I, 24.
2. Le Ps. II présente le Messie comme Fils et comme Roi ; le Ps. CIX dépeint le Messie comme un Roi-Prêtre (à la manière de Melchisédech). L'épître aux Hébreux envisage plutôt la Royauté du Christ comme la conséquence de l'installation au ciel du Souverain Prêtre, dont le sacerdoce s'épanouit en royauté à l'achèvement de la grande liturgie sacrificielle.
3. *Phil.*, II, 9-11.
4. I PETR., II, 9.
5. Formule très fréquente dans le quatrième évangile.

Fils. Son sacrifice étant achevé, il atteindra par la résurrection et par l'ascension l'état de pleine et de définitive appartenance au Père qui est aussi la plus belle manifestation de sa filiation[1].

N'en est-il pas ainsi de l'Église et des chrétiens ? Ils viennent du Père, car leur origine est divine, surnaturelle ; ils agissent pour la gloire du Père et se disposent à retourner au Père ; ils l'aiment, ils lui obéissent, et ils se sanctifient en fils qui prennent pour règle de leur conduite la perfection même de leur Père céleste[2].

B) **A l'égard de Marie.**

Jésus est Fils de Dieu. Mais il n'est Fils de Dieu que parce qu'il est Fils de Marie, dans le sein de laquelle s'est opérée l'union hypostatique[3]. Puisqu'il doit à sa filiation mariale de jouir de la filiation divine, il lui est redevable pareillement de toutes les dignités qui sont, en lui, une conséquence de sa condition de Fils de Dieu. On dira donc très justement qu'il doit à Marie d'être victime, prêtre et roi.

Ses traits, sa complexion, son tempérament étaient fortement marqués de l'empreinte mariale, puisque sa conception virginale faisait que l'hérédité jouait tout entière du côté maternel. L'éducation qu'il reçut à Nazareth, ne fit qu'accentuer l'influence de Marie sur lui. C'est pourquoi sa sainteté et ses vertus avaient un parfum marial.

Et Jésus vivait à Nazareth dans une mentalité toute filiale à l'égard de Marie, reflet de ses dispositions filiales à l'égard de son Père : il l'aimait, il lui obéissait, il se confiait à elle.

En bon fils, il lui v enait en aide dans les menues tâches de chaque jour et il pourvoyait à ses besoins matériels : il l'entretint longtemps du fruit de son travail et, avant de mourir, il la confia à la sollicitude de saint Jean[4]. Mais, dans l'ordre surnaturel, Marie devait remercier son fils de bienfaits beaucoup

1. *Rom.*, I, 4.
2. MATT., V, 48.
3. Nous parlons ici non pas du Verbe qui, lui, est Fils de Dieu de toute éternité, sans aucune dépendance vis-à-vis de Marie, mais de *l'homme Jésus* (*I Tim.*, II, 5), qui est né de Marie, ayant été conçu par elle sous l'influence du Saint-Esprit, dans l'état d'union hypostatique de ses deux natures, et qui est devenu Fils de Dieu en devenant Fils de Marie.
4. JOAN, XIX, 27.

plus précieux. C'est au fait que Jésus devait être son fils qu'elle dut sa dignité de Mère de Dieu avec tous les privilèges dont Dieu l'entoura : maternité virginale, sainteté sans rivale (à part celle de son fils), mission de co-rédemptrice et de médiatrice, maternité surnaturelle, royauté maternelle.

L'Église et les chrétiens n'entrent en participation du mystère filial de Jésus que par la voie mariale.

Dès le moment de l'Annonciation, Marie devenait notre mère en prononçant son *Fiat* : car cette acceptation la plaçait, comme mère, au principe même de l'Incarnation rédemptrice, dont les bienfaits devaient s'étendre jusqu'à nous. Le consentement joyeux de l'Annonciation fut suivi des douleurs de Notre-Dame au pied de la croix et de son ministère glorieux au Cénacle pour la Pentecôte : étapes décisives dans la réalisation de sa maternité. Avant son Assomption, elle guida visiblement de ses avis maternels l'Église naissante, comme elle avait jadis éduqué Jésus, et ce rôle n'a pas cessé, bien qu'il ait changé de modalités, depuis qu'elle est remontée au ciel.

L'Église ressemble à Marie comme un enfant à sa mère : comme Marie, elle est vierge et mère ; sa sainteté est mariale, comme l'était, nous l'avons dit, celle de Jésus ; elle exerce un rôle d'intercession et un pouvoir de sanctification qui n'est pas sans analogie avec la médiation et la co-rédemption de Marie ; et elle est reine !

A l'exemple de Marie, l'Église aime Jésus. Mais, à l'exemple de Jésus, l'Église aime Marie. Elle achève ce qui manque à la piété filiale de Jésus pour sa mère[1] : elle ne cesse d'intervenir pour donner plus d'éclat à la glorification de Marie.

Nous participerons, dans la mesure de nos moyens, à cette dévotion mariale qui est une exigence de notre dépendance filiale à son égard. Toutes les grâces nous viennent de Marie : celles de notre entrée, de notre maintien et de notre croissance dans l'Église, la grâce sanctifiante, les grâces sacramentelles, les grâces de conversion, les grâces actuelles incessantes qui nous font progresser, agir, aimer. Cette médiation de Marie

1. Voir le bel ouvrage du P. Neubert, *La dévotion à Marie* (Mappus, Le Puy, 1943).

est universelle. Marie ne cesse de « former le Christ en nous[1] », et voyant Jésus en nous, elle nous aime et nous traite comme elle traiterait Jésus.

Aussi, pour lui témoigner notre amour, puiserons-nous dans le trésor des formes de dévotion pratiquées ou encouragées par l'Église à son égard. Nous nous considérerons comme Jésus aimant sa mère[2]. Et, à ce titre, non seulement nous l'aimerons, mais nous l'imiterons, nous lui obéirons, nous nous confierons à elle, nous travaillerons pour elle, nous défendrons son honneur et nous procurerons sa gloire. Nous serons les apôtres de Marie. Mais pour bien remplir cette tâche et pour être plus convaincus de notre appartenance filiale à son égard, nous tiendrons à lui être solennellement consacrés et, par suite, à tout faire par Marie, avec Marie, en Marie, pour Marie[3].

La Vierge Marie, nous le disions plus haut, possède un pouvoir de domination universelle, en vertu duquel tous les hommes lui appartiennent comme ses sujets et comme ses enfants.

Nous consacrer à Marie sera proclamer ouvertement notre appartenance à son égard et faire de cette appartenance une réalité de plus en plus ancrée dans nos âmes. Nous en inspirerons notre conduite, livrant à Marie notre être tout entier[4], nos activités, nos biens temporels ou spirituels, pour qu'elle en use à son gré. Jésus n'a-t-il pas remis à sa mère la gestion de tous les trésors spirituels qu'il avait acquis par sa Passion ? Comment hésiterions-nous à tout donner aussi intégralement et aussi filialement à Marie ?

L'Église nous encourage dans cette voie. Non seulement elle approuve les initiatives que de saintes âmes ont prises en ce sens[5] ; mais elle vient de plus de consacrer solennelle-

1. *Gal.*, IV, 19.
2. Nous dirons plus nettement, après avoir exposé ce qu'est notre identification mystique au Christ, que nous serons Jésus aimant sa mère.
3. Formules chères au P. Grignion de Montfort. Voir le récent *Commentaire du traité de la Vraie Dévotion*, par le P. A. Plessis (1944), p. 394-413.
4. La prière « très efficace » du P. Zucchi s'exprime ainsi : « O ma Souveraine, ô ma Mère, je m'offre tout à vous, et pour vous prouver mon dévouement, je vous consacre aujourd'hui mes yeux, mes oreilles, ma bouche, mon cœur, tout moi-même. Puisque je suis à vous, ô ma bonne Mère, protégez-moi et défendez-moi comme votre chose et votre propriété. »
5. Le P. Grignion de Montfort, le P. Chaminade, etc.

ment le genre humain au Cœur Immaculé de Marie par l'intervention du Pape Pie XII.

Puissions-nous vivre ainsi en consacrés[1] !

C) **L'attitude du Fils à l'égard de l'Esprit-Saint.**

Et concepit de Spiritu Sancto[2] *!*

L'appartenance filiale et mariale ne se réalise que sous l'influence du Saint-Esprit. Ceci est vrai de Jésus, conçu dans le sein de Marie par la mystérieuse et très chaste intervention de l'Esprit, vrai de l'Église conçue lors de l'Annonciation et formée lors de la Pentecôte par le concours de Marie et de l'Esprit-Saint[3], vrai enfin de chacun de nous : car si nous sommes nés, au baptême, *ex aqua et Spiritu Sancto*[4], nous devons cette grâce du baptême elle-même à la médiation universelle de Marie qui nous met en mesure de bénéficier de l'action sanctifiante du Saint-Esprit.

Si du mystère des origines nous passons à celui de la présence et de l'action du Saint-Esprit, nous le voyons établir son séjour et exercer son influence dans l'âme de Jésus[6], dans l'Église[5] et en chacun de nous : c'est une prérogative filiale que de posséder en nous l'Esprit du Fils, qui crée en nous une mentalité filiale[7].

Il est le *dulcis hospes animæ*[8], le Dieu de l'inhabitation[9], présent dans nos âmes, qui furent sanctifiées par la grâce et dotées des vertus théologales afin qu'elles pussent vivre au plus intime d'elles-mêmes dans la société de l'hôte divin. Le Père

---

1. La dévotion à saint Joseph, bien que très secondaire par rapport à notre dévotion christologique et mariale, en est une extension normale. Car si nous aimons Jésus et Marie, nous aurons aussi un culte pour saint Joseph qui a été tellement aimé d'eux et qui les a tant aimés. Il est le protecteur de l'Église et notre protecteur, comme il était le leur.
2. Parole tirée de l'*Angélus*.
3. *Act.*, I, 14 ; II, 2-4.
4. JOAN., III, 5.
5. JOAN., I, 32-33 (l'Esprit descend et demeure sur Jésus) ; LUC, IV, 1-14 (Jésus agissant sous l'influence du Saint-Esprit).
6. Voir surtout les deux premiers chapitres de l'évangle selon saint Luc, le livre des *Actes des Apôtres* (que l'on a parfois appelé l'évangile du Saint-Esprit) et les épîtres de saint Paul.
7. *Gal.*, IV, 6 ; *Rom.*, VIII, 14.
8. Formule du *Veni Creator.*
9. Cette inhabitation est attribuée au Saint-Esprit par appropriation.

et le Fils sont indissolublement unis au Saint-Esprit dans cette communication ineffable de Dieu à l'âme dont il s'est fait un sanctuaire, un lieu d'amical séjour.

L'Esprit-Saint est aussi le *septiformis munere*[1] qui, par ses dons, vient donner toute sa souplesse à notre organisme surnaturel. Les vertus sans les dons ne nous conféreraient ni l'aisance, ni la constance, ni l'élan et le fini dont notre vie spirituelle a le plus impérieux besoin. Nous devons, à l'exemple de Jésus et puisque nous sommes fils, nous laisser docilement conduire par l'Esprit de Jésus[2], l'Esprit du Fils[3]. Et comme l'Église de tous les temps, nous prierons avec ferveur pour que l'Esprit-Saint vienne manifester en nous la puissance de son action.

Jésus recevait en lui les influences du Saint-Esprit, mais il communiquait aussi l'Esprit. Ainsi l'Église, qui est dirigée par le Saint-Esprit et qui le confère, notamment par les sacrements. Et nous, soutenus par la puissance de l'Esprit[4], soyons des apôtres qui répandront autour d'eux l'Esprit de vérité[5] et de sainteté[6].

IV. — L'APPARTENANCE A JESUS-CHRIST [7]

Ses Titres

Le Christ Jésus, puisqu'il est Dieu, possède sur les créatures les droits de propriété qui appartiennent à Dieu. Fils de Dieu incarné, il a reçu comme héritage une pleine domination sur tous les êtres de l'univers. A titre de Rédempteur, il a acquis, au prix de son sang, des droits imprescriptibles sur les hommes et sur l'univers dont ils font partie.

Ses Modalités

Cette appartenance peut se concrétiser et s'affirmer en une consécration. Les Souverains Pontifes ont beaucoup recommandé cette pratique : ils ont consacré le genre humain au

1. Autre formule du *Veni Creator*.
2. *Act.*, XVI, 6.
3. *Gal.*, IV, 6.
4. *Act.*, I, 8.
5. JOAN, XIV, 17 ; XV, 26 ; XVI, 13.
6. L'Esprit-Saint, *passim*.
7. Nous signalons que les « Commandements Jécistes » débutent ainsi : « Le Jéciste ne s'appartient pas : il appartient au Christ ».

Sacré-Cœur[1], imposé la lecture d'un acte de consécration et de réparation au Sacré-Cœur lors de certaines fêtes liturgiques[2], propagé la consécration des familles et des individus au Sacré-Cœur. La consécration au Cœur Immaculé de Marie ou, sous un autre vocable, à la Sainte Vierge[3], en est, on le comprend sans peine, une préparation et un complément. On ne saurait séparer Marie de Jésus, et l'idéal est de professer simultanément son appartenance à l'un et à l'autre, bien que les fondements n'en soient pas exactement les mêmes.

Nous grouperons sous quelques titres généraux diverses façons selon lesquelles on peut considérer notre appartenance au Christ.

1) L'exemple de la sainte Humanité de Jésus : *Sponsa Verbi.*

Ce titre d'un ouvrage de Dom Marmion[4] désigne l'âme consacrée, invitée par le Verbe à la condition d'épouse, et aussi la nature humaine de Notre-Seigneur considérée dans ses rapports avec sa divinité : car cette sainte humanité de Jésus n'a pas de personnalité propre : livrée tout entière au Verbe, elle ne vit que pour lui, sous sa dépendance absolue, et cette union divine est d'une admirable fécondité[5].

Nous rejoignons ainsi un point de vue cher à l'école française de spiritualité, et tout particulièrement au cardinal de Bérulle. Cette absolue dépendance dans laquelle l'union hypostatique place la sainte humanité de Jésus par rapport à sa divinité, suggérait par analogie à ces écrivains un programme de vie spirituelle dont l'essentiel tient en ces termes : abnégation, adhérence, adoration, imitation de Jésus[6].

Cette doctrine, d'une haute théologie, nous signale le plus étroit modèle qui soit de l'appartenance à Jésus. Mais, il faut l'avouer, c'est plutôt vers le mystère du Christ et de l'Église que le Nouveau Testament dirige nos regards.

---

1. Léon XIII.
2. Fêtes du Sacré-Cœur et du Christ-Roi, sur l'ordre de Pie XI.
3. Nous en avons parlé précédemment.
4. *Sponsa Verbi, La vierge consacrée au Christ* (collection Pax, 1923).
5. *Loc. cit.*, p. 13-19.
6. Cf. Gauthier, *L'esprit de l'école française de spiritualité*, coll. « La vie intérieure pour notre temps » (Bloud et Gay, 1937).

2) Le Mystère de l'Église

A) *Sponsa Christi*[1].

Saint Paul nous a révélé les grandeurs de l'union conjugale en la comparant aux rapports intimes qui unissent le Christ à son Église[2]. Il nous a fait contempler aussi dans le Christ l'époux d'une église particulière[3] ou des âmes fidèles[4].

Sans entrer présentement dans les développements si riches que l'apôtre donne à sa pensée, nous considérerons surtout, en ce début, le fait de l'appartenance de l'épouse à l'époux. Si forte que puisse être la conjonction de ces deux vies (les deux époux ne forment plus qu'un seul être, dit la Genèse, ii, 24), l'homme et la femme demeurent des personnes distinctes et se comportent de cette façon dans les relations quotidiennes. C'est bien ce que suppose l'apôtre lorsqu'il énumère les devoirs du mari à l'égard de sa femme et de l'épouse à l'égard de son époux. Cette constatation élémentaire n'exclut pas, évidemment, un plan d'unification plus mystérieux, mais il est nécessaire d'en faire temporairement abstraction si l'on veut capter tous les aspects du réel.

Si nous examinons, dans cette perspective encore assez extérieure, les rapports de l'Église et du Christ, nous découvrons un état de dépendance très réelle, mais aussi relativement simple et qui se conçoit aisément. L'Église appartient au Christ comme l'épouse à son époux ; elle le vénère et elle l'adore ; elle lui obéit et elle le sert ; elle se laisse chérir, sanctifier et sauver par lui.

Ce premier mode d'appartenance se retrouvera quand il s'agira de caractériser les attitudes d'âmes des fidèles à l'égard du Christ. Saint Paul l'a proclamé solennellement, mais sans emphase, par ces mots limpides : *Sive ergo vivimus, sive morimur, Domini sumus*[5] ! Telle est notre dépendance personnelle vis-à-vis de Jésus. Nous sommes à lui ! Il est notre

1. Nous évitons l'expression « uxor Christi », qui choquerait. Au contraire, la formule « *sponsa Christi* » est usuelle, et la liturgie l'emploie. La signification est, dans le cas qui nous occupe et en vertu de l'usage, pratiquement la même.
2. *Eph.*, v, 22-33.
3. *II Cor.*, xi, 2.
4. *Rom.*, vii, 4.
5. *Rom.*, xiv, 8.

Dieu[1] et notre Sauveur[2]. Il est notre chef[3] et nous sommes ses soldats[4] ; notre Maître, *Dominus*[5] et nous ses serviteurs[6] ; notre Maître, *Magister*[7], et nous ses disciples[8] ; notre Père, et nous ses enfants[9] ; il est notre ami[10] et notre frère[11]. Tous ces titres nous montrent la prestigieuse personnalité de Jésus, ils expriment aussi nos devoirs envers lui, y compris ceux d'une fervente intimité. Nous aurons à cœur de le connaître, de l'adorer de l'aimer, de l'imiter, de le servir : et c'est dans l'Église que nous en trouverons les possibilités et les facilités.

Nous garderons, tout au long de notre vie, ces rapports personnels d'intimité avec le Seigneur : ils seront toujours nécessaires. Mais, au départ de la vie spirituelle, ils constituaient peut-être notre seul horizon, et c'était en effet l'essentiel de notre effort d'ascèse, mené avec le Christ comme modèle et soutien[12], l'essentiel de notre vie illuminative s'épanouissant au beau soleil du Verbe Incarné. Et pourtant l'ascèse serait moins rebutante et la lumière plus vivifiante, les progrès plus rapides et l'ascension plus hardie, si nous nous ouvrions plus tôt aux autres modes d'appartenance au Seigneur. *Vivre pour le Christ* est certes un bel idéal, mais qui doit s'enrichir par l'apport de nouveaux éléments.

B) *Corpus Christi.*

Le passage se fait tout naturellement de l'Église épouse du Christ à l'Église corps du Christ : *Sponsa Christi, corpus Christi.* La Bible ne nous apprend-elle pas, en parlant de l'institution primitive du mariage par Dieu, que les deux époux ne feront qu'un seul être : *Et erunt duo in carne una*[13].

1. JOAN., XX, 28.
2. LUC, II, 11 ; JOAN., IV, 42 ; TITE, I, 4 ; II PETR., I, 1, 11, etc.
3. MATT., II, 6.
4. *II Tim.*, II, 3.
5. JOAN., XIII, 13.
6. *Rom.*, I, 1.
7. JOAN., XIII, 13.
8. JOAN., XIII, 35.
9. JOAN., XIII, 33.
10. JOAN., XV, 14.
11. *Rom.*, VIII, 29.
12. Nous parlerons explicitement plus bas de ce que doit être notre ascèse.
13. *Gen.*, II, 24.

Saint Paul se saisit de ce texte et il développe longuement cette idée en l'appliquant aux rapports mutuels du Christ et de l'Église : au titre d'épouse, elle ne fait qu'un seul corps avec le Christ ; elle lui appartient et elle est aimée de lui comme son propre corps[1].

Nous n'entendons pas instituer ici une étude d'ensemble sur le corps mystique ; elle nous entraînerait trop loin. Aussi bien, cette doctrine est-elle actuellement très répandue, et de nombreux ouvrages de grand mérite en ont scruté les divers aspects[2]. Nous avons eu nous-même l'occasion d'en donner naguère quelques aperçus[3]. Mais surtout il faut signaler la récente encyclique du Pape Pie XII[4] qui, synthétisant l'enseignement commun de l'Église à ce sujet, oriente avec insistance l'esprit des fidèles vers la contemplation de ce grand mystère.

En vertu de cette « incorporation », l'Église et les chrétiens qui la composent sont placés sous l'influence vivifiante du Christ, qui répand en eux sa vie spirituelle, vient achever en eux et par eux sa mission rédemptrice, régit leurs pensées et leurs actes et les unit à lui d'une façon si étroite et si mystérieuse qu'on n'a pas encore trouvé de terme adéquat pour l'exprimer. On parle souvent d'union mystique au Christ ou encore d'identification mystique au Christ : ces deux formules méritent qu'on les considère de plus près.

---

1. *Eph.*, v, 22-33.

2. Nous n'en signalerons ici que quelques-uns : E. Mersch, *Le corps mystique du Christ* (2e éd., 1936) ; E. Mura, *Le corps mystique du Christ* (2e éd., 1937) ; J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ* ; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (1942) ; P. Cheminant, *L'Église, corps mystique du Christ* (1944) ; R. Plus, *Dans le Christ Jésus* ; P. Glorieux, *Corps mystique et apostolat* (1934) ; Gasque, *Corps mystique, vie chrétienne* (1938) ; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia* (1937) ; Wikenhauser, *Die Kirche als der Leib Christi nach dem Apostel Paulus* ; F. Jurgenmeier, *Der mystiche Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik* (1933) ; J.-C. Gruden, *The mystical Christ.*

3. Dans la revue *Sens Chrétien*, de 1939 : *La tête et le corps*, le mystère du Christ et de l'Église (p. 196-200) ; *Les membres du corps mystique* (265-271) ; *La croissance du corps mystique* (330-334) ; *La sanctification personnelle du chrétien dans et par le corps mystique* (394-399) ; en 1940 : *Corps mystique et vie familiale* (p. 100-102, 135-137). Devaient paraître ensuite : *Corps mystique et corps social ; Corps mystique et vie internationale ; L'activité du corps mystique ; La souffrance du corps mystique ; La prière du corps mystique ; Corps mystique et consommation finale.*

4. Encyclique *Mystici corporis Christi*, du 29 juin 1943

a) *Union mystique au Christ.*

Saint Paul et saint Jean, si proches par la pensée quoique si divers dans la manière de l'exposer, retrouvent spontanément les mêmes formules pour nous faire connaître ce mystère d'appartenance. Saint Paul s'écrie de mille façons que le Christ est en nous, qu'il vit en nous[1], mais que nous sommes dans le Christ[2]. Quant à saint Jean, il rapporte les paroles du Sauveur, qui groupe habituellement dans une même phrase les deux aspects : « Vous en moi et moi en vous[3] ».

Cette mystique chrétienne doit se concevoir tout d'abord sur le plan communautaire, celui de l'Église, avant d'être envisagée du point de vue plus particulier des divers membres de l'Église : ceux-ci seront les bénéficiaires de l'unité qui les rassemble tous dans le mystère du Christ et qui fait d'eux les fils très aimés du Père.

1° *Le Christ en nous* : ces mots affirment l'influence vivifiante qu'exerce Jésus dans son Église et sur chacun des membres de son Église. Il n'est pas seulement l'époux, car ici la fusion des vies est poussée singulièrement plus loin. Il est la vie même de l'Église et des âmes. Cette influence du Christ est si profonde, si intime, si constante, qu'il faudrait presque parler d'une compénétration de vies. L'Église et les âmes sont submergées par l'afflux des grâces qui déferlent sur elles ou plutôt qui jaillisent de leur sein[4]. Ce n'est pas du dehors mais de l'intérieur que Jésus les travaille : il dispose d'elles comme de son propre corps, puisqu'il en a fait mystérieusement son corps. La théologie précise les diverses modalités de la présence et de l'efficience du Christ dans l'Église et dans les âmes : il nous suffit ici d'affirmer nettement le fait et d'en voir certaines conséquences.

1. Le P. Allo voit dans la formule « Le Christ en nous », chère à saint Paul, la subtance du message transmis aux églises par l'Apôtre. Cf. *Paul, apôtre de Jésus-Christ* (1942), p. 182 ss., résumant une longue étude parue dans le recueil « Vivre et Penser » (Gabalda, 1941, p. 48-77 et 165-193).

2. C. L.-M. Dewailly, *Lui en nous, nous en lui*, Vie Spirituelle, 1er juillet 1939, p. 21-43.

3. E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. I (2e éd., 1936), p. 248, D. Buzy, *La circumincession en Dieu et dans les fidèles*, Vie Spirituelle. 1er juin 1938, 245-261 (cf. surtout p. 254-255).

4. Joan., iv, 14.

Le but que poursuit Jésus en exerçant sur son Église et sur les âmes une emprise si forte, n'est-il pas de trouver dans l'Église comme une extension de *sa personne*, un complément, un achèvement[1] ? Ne s'agit-il pas d'obtenir que le Christ soit tout en tous[2] ? Dans l'intention de Dieu, l'humanité tout entière devrait être le Christ obtenant, à travers les siècles et les âges, sa parfaite stature et la plénitude de son rayonnement[3]. Au moins l'Église doit-elle être visiblement ce Christ continuant sa croissance dans le monde[4], le corps du Christ en construction, comme dit saint Paul[5] : et chaque chrétien sera pour Jésus une « humanité de surcroît[6] » ou, plus exactement, une « humanité de complément[7] ».

L'œuvre du Christ est en marche ! Les activités de son Église et celles du chrétien sont le développement progressif de celles du Sauveur : il faut achever sa Passion[8], compléter son œuvre d'évangélisation, poursuivre son ministère de sanctification, manifester sa charité, faire resplendir ses vertus, continuer sa prière. C'est dans son Église et par son Église que l'on saisit le Christ, qu'on le voit agir et que l'on bénéficie de ses miséricordieuses interventions.

Mais ce serait trop peu de dire que le Christ réalise actuellement son œuvre parmi nous par personnes interposées : car lui-même vient en assurer en nous le progrès. « Ce n'est plus moi qui vis, dit saint Paul, c'est le Christ qui vit en moi[9] » ; et l'on ajouterait, dans le même sens : c'est le Christ qui, en moi, aime, prie, se dévoue[10] : puisque c'est lui qui suscite en moi l'amour, la prière, le dévouement, et qui en fait l'expression renouvelée de sa charité, de sa prière et de son zèle.

---

1. *Eph.*, I, 23.
2. *Col.*, III, 11.
3. E. Mersch, *op. cit.*, I, p. 61.
4. *Ibid.*, p. 40-45 ; cf. aussi, du même auteur, *La vie historique de Jésus et sa vie mystique*, Nouvelle Revue Théologique, 1933, 5-20.
5. *Eph.*, IV, 12.
6. Expression qui remonte au moins à Mère Thérèse-Emmanuel, dirigée de Mgr Gay, avant d'avoir été utilisée par ce prélat et, plus tard, par Sœur Élisabeth de la Trinité. Cf. D. Buzy, *Humanité de surcroît ou de complément*, Vie Spirituelle, 1er mars 1943, 277-287.
7. *Ibid.*
8. *Col.*, I, 24.
9. *Gal.*, II, 20.
10. Mais il y a des faits de notre vie qu'on ne peut attribuer au Christ. Ainsi on ne peut dire que c'est le Christ qui en moi pèche, se repent, ignore, etc.

Loin de résister à cette prise de possession de notre âme par le divin envahisseur, nous lui livrerons de plus en plus toutes nos activités, nos pensées, nos affections et notre âme la plus profonde pour qu'il en dispose à son gré. C'est ainsi que le Christ se formera progressivement en nous[1] et que nous contribuerons pour notre part à sa croissance parmi nous.

2° *Nous dans le Christ :* On ne donne pas toujours à cette expression dont, il est vrai, les sens sont très divers[2], la plénitude de sa signification. Tout n'est pas dit lorsque l'on a signalé que l'on est dans le Christ comme un membre dans le corps ; ceci souligne surtout notre insertion vitale en lui, pour capter à leur source les richesses spirituelles qui procèdent de sa sainte âme de Rédempteur.

Il faut montrer de plus combien les âmes et l'Église sont « prises par le Christ Jésus[3] » et entraînées par lui dans la sublimité de ses mystères. Car s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que le Christ s'achève en nous, à combien plus juste titre faut-il proclamer que nous ne trouvons qu'en lui notre achèvement, notre plein rendement ? Plongés, et tous ensemble dans le mystère de sainteté et de charité de Jésus, dans la plénitude de grâce et de vérité du Verbe Incarné[4], nous dépassons la sphère de toute considération purement personnelle, de toute vie séparée[5]. Tous nos actes tendront vers lui, comme notre mentalité sera entièrement imprégnée de lui.

Jésus priait en moi, parce qu'il éveillait ma prière et parce qu'il insérait sa prière dans la mienne, qui devenait ainsi un véritable prolongement de la sienne. Mais je prie en lui, parce que ma prière se perd dans la sienne, est absorbée par elle. Je souffre en lui, parce que ma souffrance se perd dans sa Passion comme un affluent dans un fleuve. J'aime en lui, parce que mon amour de Dieu et des âmes s'agrandit à la mesure de son amour et devient le sien.

Sœur Élisabeth de la Trinité disait à ses *Trois* : « Ensevelissez-vous en moi, pour que je m'ensevelisse en vous » : n'est-

1. *Gal.*, IV, 19.
2. Cf. E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. I (2e éd., 1936), p. 129-140 ; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 169-184.
3. *Phil.*, III, 12.
4. Joan., I, 14, 16-18.
5. E. Mersch, *Filii in Filio*, Nouvelle Revue Théologique, juin 1938, p. 696.

ce pas le même double mouvement que nous avons reconnu dans nos rapports avec le Christ : lui en nous et nous en lui !

Cette orientation est certainement mystique, mais il n'est plus personne, je le pense, qui puisse s'en étonner ou en être effrayé.

b) *Identification mystique au Christ.*

L'union au Christ dont nous venons de parler nous a montré le Christ perpétuant dans le monde, par l'Église et les chrétiens, le mystère de sa personne et de son œuvre rédemptrice. Du Christ à nous les échanges sont si intimes que l'on a pu parler, dans un sens qu'il faut d'ailleurs limiter, d'identification mystique au Christ ou même d'identité mystique.

1° *Portée exacte de l'expression.*

Cette formule, nous en convenons volontiers, ne donne pas entière satisfaction, et nous allons nous en expliquer sans retard. Mais les idées qu'elle recouvre sont d'une telle richesse qu'on ne peut les négliger sans grand dommage pour la vie spirituelle.

On ne saurait trop souligner les différences essentielles que laisse subsister entre nous et le Christ notre union à lui, notre assimilation. L'encyclique sur le Corps Mystique les rappelait naguère très opportunément[1].

Par le fait même qu'elle n'est qu'une participation à la dignité filiale de Jésus, il est évident que cette assimilation n'entend confondre la personne de Jésus ni avec la collectivité chrétienne, ni avec aucun des chrétiens en particulier. *La distinction des personnes subsiste :* Le Christ est quelqu'un et il demeure en lui-même inaltéré. Et de même, les fidèles sont des individualités bien marquées, des personnes caractérisées. Il ne s'agit donc pas d'un panthéisme qui serait contraire aux données d'une saine philosophie et d'une théologie orthodoxe.

Cette assimilation, qui se fait sur le plan des réalités surnaturelles, et que l'on appelle mystique à cause de son caractère mystérieux, ne peut prétendre à la suppression de la *distinction*

1. Au début de la troisième partie (Exhortation pastorale : faux mysticisme). Ed. de La Bonne Presse, p. 47.

entre l'infinie perfection de la divinité et les limites du créé, dans lesquelles nous resterons toujours enfermés. Nous professons notre croyance à la *divinité* de Jésus ; mais, quand il s'agit de nous, il ne sera plus question que de *divinisation,* c'est-à-dire de participation par la grâce à ce qui nous est communicable de la vie intime des personnes divines.

Cette assimilation est imparfaite, progressive et partielle. *Imparfaite,* car nous gardons toujours la possibilité de pécher, nous ne sommes pas confirmés en grâce, tandis que Jésus était absolument impeccable. *Progressive,* car cette assimilation est indéfiniment perfectible. *Partielle,* car nous ne reflétons l'image entière du Christ que dans l'Église, dans laquelle se diversifient, suivant la situation respective des fidèles et de leurs pasteurs, les aspects complémentaires de la personnalité et de l'action du Sauveur.

Ces réserves faites, on comprend en quel sens on peut appeler cette assimilation une identification au Christ. Le terme est imparfait et approximatif, comme tous ceux que l'on pourrait employer : « assimilation » est trop faible[1], et « identification », si on le prend dans toute la rigueur de sa signification, est trop fort. Moins toutefois que le mot d'identité, car l'identification exprime une chose en voie de réalisation (identification). On établira assez bien l'exacte portée de l'expression en parlant « d'identification mystique », pour bien délimiter le champ et fixer les bornes de cette identification. Il n'est pas nécessaire que ce mot « mystique » soit constamment exprimé, mais il est bon qu'il le soit fréquemment, pour que l'on sache qu'il est, dans tous les autres cas, sous-entendu. Le terme d'identification est reçu par de très nombreux auteurs[2]. Il faut seulement prendre soin qu'il n'engendre pas de confusion.

1. A moins de le prendre dans le sens énergique d'une nourriture assimilée par celui qui la mange.

2. Nous avons relevé les expressions : « identification », « identification au Christ » ou « identité mystique », dans un sens que le contexte explique suffisamment, sous la plume du cardinal Mercier, de Sœur Élisabeth de la Trinité, des PP. Prat, Mersch, Plus, de Jægher, Huby, Malévez, Lavaud, Congar, Dewailly, Neubert, de M. Cerfaux et de bien d'autres.

On peut dire que cette manière de s'exprimer est devenue courante. L'encyclique sur le Corps Mystique, qui ne l'utilise pas, met en garde contre les abus qu'il faut éviter en l'employant. Ce sont, en effet, des notions délicates qu'il ne faut pas déformer.

2° *Identification et incorporation.*

Comment s'articulent entre elles les idées d'incorporation au Christ et d'identification mystique au Christ ? On peut le concevoir d'une double façon : les uns pensent à une incorporation si étroite qu'elle aboutit à une identification mystique, d'autres estiment que l'incorporation se fait par voie d'identification mystique.

La première manière de voir est plus classique, plus facile à saisir : entre l'incorporation et l'identification mystique, il y aurait tout au plus une question de degré. Il est plus fort de dire que, selon certains aspects, nous sommes le Christ[1], que d'affirmer simplement que nous sommes dans le Christ et que le Christ est en nous. Mais « être le Christ », c'est, au fond, vivre en lui et le laisser vivre en nous, en nous établissant d'emblée dans la vocation filiale qui est la nôtre en participation de la sienne.

L'autre aspect est plus nouveau et M. Cerfaux vient de lui donner un cachet d'actualité[2]. D'après cet auteur, la formule paulinienne : « Vous êtes le corps du Christ », doit s'expliquer, non pas en ce sens que les chrétiens seraient le corps mystique du Christ, mais qu'ils seraient mystiquement le corps réel du Christ[3]. Une mystérieuse équivalence serait établie entre l'Église et le corps de Jésus, né de la Vierge Marie. Nous sommes ainsi placés, et de façon très réaliste, en face du mystère du salut du monde effectué par le corps du Christ qui fut immolé sur la croix, reçu glorieusement au ciel et qui nous est encore donné dans et par le mystère eucharistique. C'est bien à l'Eucharistie, en effet, que nous conduit cette doctrine d'incorporation par identification mystique, comme le note très judicieusement le P. de Lubac[4]. L'Église est le corps du Christ puisqu'elle est, d'une certaine façon, une équivalence de l'Eucharistie. Car l'Église et l'Eucharistie, chacune selon

1. Cf. E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, I, p. 185 ss.

2. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (1942). Cf. l'ample recension que nous lui consacrons dans l'*Année Théologique*, 1945.

3. Pour mieux comprendre ce point, voir ce que nous dirons plus loin des rapports entre l'Église et l'Eucharistie.

4. H. de Lubac, *L'Église dans saint Paul* (recension de l'ouvrage de Cerfaux), Vie spirituelle, mai 1943, 470-484.

sa manière propre, réalisent l'une et l'autre corporellement le même mystère rédempteur du Christ. Mais tandis que l'Eucharistie le transpose sur un plan sacramentel[1], l'Église le réalise dans les conditions de la vie physiologique et psychologique des hommes qui la composent.

Nous reparlerons de l'Église et de l'Eucharistie. Mais déjà l'on saisit la force de l'exhortation de saint Paul aux Corinthiens. Il leur dit, en leur montrant l'Eucharistie : « Voici le corps du Christ[2] ». Puis, se tournant vers les Corinthiens et les montrant, il s'écrie : « Voici le corps du Christ[3] ». Il ajouterait enfin : « Vous, Corinthiens, corps du Christ, mangez l'Eucharistie corps du Christ, pour que vous deveniez davantage le corps du Christ[4] ! »

3° *Une vie d'identification au Christ.*

Notre assimilation au Christ consiste avant tout dans une participation à sa filiation, comme nous avons déjà eu occasion de le dire. Cette participation comporte l'infusion dans notre âme du caractère sacramentel, de la grâce, des vertus surnaturelles et en tout premier lieu des vertus théologales, qui commandent toute notre vie spirituelle.

Par le *caractère sacramentel*, véritable prolongement jusqu'à nous des bienfaits de l'union hypostatique, nous sommes établis dans la dignité filiale de Jésus. Désormais, nous ne sommes plus des esclaves, mais des fils, et si cette filiation se fait par adoption, elle n'en demeure pas moins réelle et singulièrement exaltante[5].

Mais comme l'union hypostatique exigeait impérieusement l'octroi surabondant de la grâce à l'âme du Fils de Dieu incarné, ainsi, toute proportion gardée, le caractère sera-t-il en nous un titre exigitif de *la grâce sanctifiante*. Privé de cette grâce, chacun de nous serait un fils dépouillé de ses prérogatives essentielles, un fils inachevé ou déchu. Mais, au contraire, la possession de la grâce sanctifiante établit la plus précieuse communauté de vie entre le Christ et nous.

1. C'est la thèse que nous soutenons, au sujet de la messe, dans *La Croix et l'Autel* (Lethielleux, 1938).
2. *I Cor.*, xi, 24.
3. *I Cor.*, xx, 27.
4. *I Cor.*, x, 16-17.
5. Cf. D. Buzy, *L'adoption surnaturelle*, Vie spirituelle, 1er novembre 1943, 388-399.

Les vertus infuses font obligatoirement partie du cortège de la grâce sanctifiante. Jésus, qui jouissait de la vision béatifique, ne pouvait, il est vrai, posséder *la foi,* qui n'aurait eu chez lui aucun objet. Mais cette vertu théologale, qui est l'assise de toute notre vie spirituelle, nous est absolument indispensable. Elle nous assimile intellectuellement au Fils de Dieu, qui était « plein de grâce et de vérité », et qui nous a permis de nous abreuver à sa plénitude[1]. Moins stable que le caractère inamissible, plus durable que la grâce toujours exposée à disparaître par suite d'une défaillance grave de notre volonté, la foi procure à notre vie spirituelle une continuité suffisamment assurée.

Les autres vertus infuses achèvent de nous conférer notre ressemblance foncière au Christ. Nous sommes, par elles, équipés de manière à pouvoir mener une vie religieuse qui continuera celle du Sauveur. Par *la foi et la vertu de religion,* nous serons le Christ adorant et priant son Père, conversant avec lui dans une oraison prolongée. Par *l'espérance,* nous serons le Christ s'abandonnant à son Père et se détachant de tout : pauvre, chaste, obéissant. Par *la charité,* nous serons le Christ aimant son Père, aimant Marie sa Mère, sauveur de ses frères, plein de bienveillance et de bienfaisance à l'égard de tous.

Cette conception a le grand avantage de nous placer d'emblée en face de notre situation réelle de fils à l'égard de Dieu notre Père, de Marie notre mère et des hommes nos frères. Nous sommes (partiellement et par participation) le Christ : c'est ce que j'appellerais notre *identification ontologique* au Christ, dont nous venons d'énumérer les principaux éléments constitutifs. Il s'agit d'en prendre conscience, de l'augmenter dans la mesure de notre pouvoir : car il nous est loisible de faire grandir en nous l'état de grâce, la foi et les diverses vertus. Pour vivre en Christ, nous nous efforcerons de penser, d'aimer et d'agir en fils de Dieu, selon l'axiome de saint Paul : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu*[2]. L'aboutissement de nos efforts généreux sera de parvenir à une intimité si cordiale avec le Christ Jésus qu'elle constituera

1. Joan., I, 14, 16-18.
2. *Phil.,* II, 5.

de nous à lui une véritable *identification psychologique*[1]. Nous aurons alors atteint un niveau de vie spirituelle qui fera de chacun de nous cet « autre Christ » ou mieux de Christ continué sur terre, qui aura pour marque distinctive de « passer en faisant le bien[2] » et de glorifier le Père par une vie toute filiale et toute pénétrée d'un profond esprit de religion.

c) *Ecclesia Dei*[3].

L'Église appartient à Dieu en appartenant au Christ, selon l'adage paulinien fortement frappé : *Omnia enim vestra sunt ; vos autem Christi, Christus autem Dei*[4].

Nous avons pu discerner une certaine progression dans sa manière d'appartenir au Christ pour être rattachée à Dieu ; et ces mêmes degrés d'appartenance valaient aussi pour les chrétiens dont l'Église est composée.

Une *simple dépendance* à l'égard du Christ marquait la première étape : l'Église appartient au Christ comme l'épouse à son époux ; le chrétien a comme préoccupation dominante, sinon exclusive, de vivre pour le Christ, d'*être à lui !*

Mais cette simple dépendance en suppose une autre plus intime, plus profonde. Car il faut que le Christ suscite lui-même dans son Église et dans les âmes le désir et les possibilités de le connaître, de l'adorer, de l'imiter et de le servir, ce qui constitue l'essentiel de nos devoirs envers lui. Aussi *l'incorporation au Christ* et *l'immanence mutuelle du Christ et des âmes* (lui en nous et nous en lui) nous placent-elles au cœur même du problème de nos relations d'appartenance à l'égard du Christ. Le laisser vivre en nous et *être en lui* dépasse de beaucoup les perspectives ouvertes par la conviction d'être à lui !

L'identification mystique, au sens précisé plus haut, nous apprend à *être lui*. Ce n'est peut-être qu'une nuance plus accentuée. Mais il est plus facile d'exprimer par l'identification que par l'incorporation et l'immanence certains de nos devoirs d'appartenance au Christ.

---

1. C'est surtout cette identification psychologique que vise le P. de Jægher dans son opuscule *La vie d'identification au Christ Jésus* (1927) et qu'il reprend dans son grand ouvrage intitulé *Confiance*.
2. *Act.*, x, 38.
3. Expression courante de saint Paul.
4. *I Cor.*, iii, 22-23.

Ces trois manières d'appartenir au Christ sont complémentaires. Elles peuvent être adoptées d'une manière alternative où même simultanée. Notre assimilation au Christ est, en effet, imparfaite et, dans certains cas, impossible ; comme lorsque nous nous dissipons, que nous péchons, que nous nous accusons de nos propres fautes. Lors même que nous considérons notre profonde union au Christ, nous ne pouvons oublier combien il nous dépasse de toute la hauteur de sa divinité, de sa sainteté, de sa souveraineté sur nous. C'est pourquoi le chrétien passera si aisément et sans heurt d'une attitude à l'autre : vivre pour le Christ (simple dépendance), laisser le Christ vivre en lui et vivre dans le Christ (incorporation et immanence), vivre en Christ (identification).

V. — L'APPARTENANCE ET NOS RAPPORTS AVEC L'ÉGLISE

Le chrétien n'appartient au Christ qu'en appartenant à l'Église[1].

Lorsque nous parlons d'appartenance à l'Église, nous donnons à ce terme une signification un peu plus spéciale que lorsque nous traitions de l'appartenance à Dieu, au Christ ou à Marie. On appartient à l'Église puisqu'on en fait partie, et aussi parce que l'on se trouve vis-à-vis d'elle, de ses institutions, de ses chefs religieux et de ses membres, engagé dans un réseau d'obligations et dans un état de dépendance qui n'est pas sans analogie avec certains de nos devoirs vis-à-vis de Dieu, du Christ et de Marie.

C'est pourquoi nous pourrons exprimer nos principaux devoirs envers l'Église par analogie avec les trois degrés de notre appartenance au Christ.

Nous dépendrons de l'Église, comme un enfant de sa mère. Nous la connaîtrons (dans son histoire et ses institutions), nous l'aimerons, nous recevrons ses leçons, nous la servirons. Tout ce que nous ferons pour elle sera accompli pour le Christ : le nouveau sous-diacre, au moment de son oblation décisive, ne se livre définitivement au Christ qu'en se donnant pour

1. Il y aurait lieu de faire valoir, pour bien préciser la portée de cette affirmation et de plusieurs autres de cet alinéa, des considérations telles que celles que suggère le P. Congar dans son bel ouvrage : *Chrétiens désunis* (1937).

toujours à l'Église, et c'est tout normal ! Nous obéirons à l'Église, à ses chefs, aux supérieurs qu'elle nous a donnés ; nous nous prêterons aux activités sacerdotales des prêtres auxquels elle nous a confiés, et nous nous dévouerons pour les âmes de nos frères de façon à leur faire du bien.

Nous vivrons en membres de l'Église, agrégés à elle par le baptême, établis à la place que nous fixent les sacrements reçus (sacerdoce ou mariage), notre vocation personnelle (religieuse ou non) et nos devoirs d'état, unis aux autres membres du même corps et unis au Christ qui en est la tête.

Enfin, puisque nous sommes d'Église et, par suite, partiellement identifiés à elle, nous nous efforcerons de penser et de vouloir comme elle, d'acquérir une mentalité catholique, éclairée et généreuse.

Nous avons déjà dit comment c'était dans l'Église que nous devions envisager notre dépendance envers le Christ, notre insertion en lui et notre identification mystique. Ceci ne doit pas nous surprendre, car c'est l'Église qui nous confère notre situation de fils, en vertu de laquelle doivent se considérer tous nos rapports d'appartenance à l'égard de Jésus, de Marie sa Mère et de Dieu son Père.

L'entrée dans l'Église se faisait jadis par la foi que professait l'adulte. Il était ensuite baptisé, confirmé, communié. De nos jours, l'enfant est d'abord baptisé et il reçoit la foi infuse comme fruit de son baptême. Pourtant, même aujourd'hui, la priorité demeure à la foi : car l'enfant n'est baptisé qu'en tant qu'il appartient à un milieu croyant.

La foi constituait, nous le signalions plus haut, une pièce essentielle de notre identification mystique au Christ : il s'agit de la foi catholique, de celle que professe l'Église, dépositaire authentique de la révélation du Sauveur.

Le caractère sacramentel, la grâce sanctifiante, les vertus et les dons, la présence d'inhabitation de Dieu dans l'âme sont d'autres éléments d'identification mystique au Christ que nous avons rencontrés chemin faisant. Est-il nécessaire de signaler que l'Église fournit le terrain propice, le climat favorable à l'éclosion des dons spirituels qui constituent sa dot d'épousée, le fruit de son union intime au Christ et de son apostolat ? Nous voulons surtout insister présentement

sur son activité sacramentelle, qui est le moyen unique de nous conférer le caractère, une des principales façons de nous fixer notre état de vie et de nous communiquer les possibilités d'intensifier en nous la vie de la grâce.

Le baptême nous rend fils adoptifs de Dieu, par le caractère et par la grâce de la filiation adoptive. Il nous fait appartenir au Christ en nous livrant à lui comme un fidèle à son Sauveur, en nous incorporant à lui, en faisant du chrétien que nous devenons un prolongement du Christ sur terre.

La confirmation nous transforme en chrétiens adultes. Elle nous députe au rôle de témoins du Christ. Elle fait de nous des soldats du Christ-Roi, des apôtres de sa cause : apôtres parce que fils ! La confirmation est, par excellence, le sacrement de l'action catholique.

Le sacerdoce est, pour les âmes qui y sont appelées, l'épanouissement de leur filiation : prêtres parce que fils ! Le sacerdoce est une appartenance au Christ par la consécration sacramentelle, qui élève celui qui est ordonné au rôle sublime de ministre du Christ-prêtre. Le prêtre participe au sacerdoce du Fils de Dieu incarné ; il l'exerce en adorant le Père par le sacrifice de la messe dont il est le ministre visible. Consacré en vue du ministère des âmes, il doit devenir, plus que le simple fidèle, le Christ sauveur de ses frères, le Christ sanctificateur : il dispose pour cela de toute la puissance sacerdotale dont on ne célébrera jamais assez les grandeurs et la merveilleuse efficience. La perfection sacerdotale se conçoit en fonction de celle de l'évêque, car le sacerdoce du prêtre est une participation à celui de l'évêque. C'est donc en vue de son ministère, dans et par son ministère, exercé dans les conditions voulues de Dieu, que le prêtre se sanctifiera : l'état de perfection épiscopale ne consiste-t-il pas dans une destination de tout l'être et de toute l'activité au ministère pastoral, qui sera exercé sous l'égide de la vertu de charité[1] ? L'état religieux, qui recherche la perfection par la pratique des vœux, s'inspire d'autres principes. Mais il serait vain d'établir des cloisons trop étanches entre ces deux conceptions, aujourd'hui surtout où une si forte majorité des religieux est constituée

1. Cf. Cardinal Mercier, *La vie intérieure* ; E. Masure, *De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain*.

de religieux-prêtres, et où tant de prêtres, fort opportunément, se garantissent contre les périls de leur ministère par des vœux ou par des engagements ou des pratiques qui les font vivre dans l'esprit des vœux. L'appartenance au Christ par le sacerdoce et l'appartenance par les vœux sont bien loin de s'exclure[1].

Le mariage fait de l'appartenance mutuelle des époux la condition normale de leur appartenance au Christ. Saint Paul a expliqué cette belle doctrine qui montre dans les rapports entre l'époux et l'épouse une réplique de ceux qui unissent le Christ à son Église[2].

Les sacrements de pénitence et d'extrême-onction sont de miséricordieuses institutions du Sauveur qui, par le ministère des prêtres de son Église, se réconcilie les pécheurs et remet les chrétiens à la bienveillance divine en vue de leur salut temporel et éternel. Ils rétablissent dans la véritable appartenance surnaturelle, y stabilisent ou y introduisent plus profondément. L'extrême-onction ouvre les portes du ciel.

L'eucharistie occupe dans cette doctrine de l'appartenance une place si importante que nous lui réservons toute une section spéciale.

VI. — L'EUCHARISTIE
CENTRE DE NOTRE VIE D'APPARTENANCE

L'eucharistie est un sacrifice d'ordre sacramentel (le renouvellement sacramentel de la Passion), auquel l'offrant participe par une communion sacramentelle, et qui laisse comme vestige de son oblation la présence réelle du Christ ressuscité sous son aspect victimal. Messe, communion, présence réelle prolongée au delà de la messe vont régir la vie religieuse de l'Église et des âmes et les placer en plein cœur du mystère d'appartenance. Il nous semble que nous retrouvons ici les trois degrés d'appartenance au Christ que nous avons été amenés à discerner : la messe nous établit d'emblée sur le plan de l'identification mystique, la communion évoque plutôt l'incorporation, la présence réelle nous fait souvenir de nos devoirs personnels à l'égard du Christ.

1. Cf. G. Lemaitre, *Sacerdoce, perfection et vœux.*
2. *Eph.*, v, 22-33.

Il faut signaler d'ailleurs que nos rapports avec l'eucharistie sont, dans la réalité, l'inverse de ce qu'ils apparaissent au dehors. Le prêtre est l'offrant visible du sacrifice, mais le vrai Prêtre est le Christ Jésus, agissant par l'entremise de son ministre. Lorsque nous communions, Jésus a l'air de s'incorporer à nous ; mais si son corps séjourne dans le ciboire de notre corps, en vérité, au point de vue surnaturel, c'est nous qui sommes, par cette manducation, incorporés au Christ. Dans sa présence eucharistique, Jésus paraît être dans la dépendance absolue du prêtre qui, après l'avoir rendu présent par la consécration sous les espèces sacramentelles, le déplace à son gré et en fait ce qu'il veut : mais il est encore plus vrai de dire que le prêtre et le fidèle sont sous la mouvance de celui qui se cache dans l'hostie et qui agit en chaque âme comme il lui plaît.

Envisageons successivement ces trois aspects principaux du mystère eucharistique.

A) La messe, l'identification mystique et le programme d'offrande victimale.

L'Église est une société sacerdotale chargée d'offrir à Dieu, par le ministère de ses prêtres dûment ordonnés, le sacrifice adorable du corps et du sang du Sauveur, selon le rite eucharistique inauguré au Cénacle et réitéré à chaque messe. Dans cette liturgie, l'identification mystique de l'Église au Christ est partout supposée : que l'on considère l'acte d'offrande ou la victime offerte.

Le célébrant, ministre attitré de l'Église et agissant au nom de la collectivité chrétienne en union avec les fidèles assemblés, n'est-il pas le Christ-Prêtre rendu visiblement présent pour prononcer efficacement les paroles sacramentelles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang » ? Par ses actes comme par ses paroles, il affirme hautement, à ce moment solennel, son identification mystique et celle de l'Église qu'il représente, au Christ souverain Prêtre de la Nouvelle Alliance.

La victime offerte sur nos autels, c'est Jésus-Christ, le Fils de Dieu, dans le renouvellement sacramentel de son immolation du Calvaire. Mais il s'adjoint ici tout son corps mystique, victime offerte avec lui, ne faisant avec lui qu'une immense hostie.

Certes, entre Jésus-Christ et les membres de son Église, la distinction physique des corps demeure, même après la communion sacramentelle où leur rapprochement est exprimé d'une manière si étrangement réaliste. Mais sur le plan de l'immolation et de l'offrande, il n'y a pas diversité réelle. Rituellement, l'immolation et l'offrande liturgiques de l'Église et du Christ se rejoignent, se compénètrent, font corps.

Sortons maintenant du sanctuaire et essayons de comprendre ce qu'est l'Église et ce qu'elle fait. Je vois en elle une immense hostie qui souffre et qui s'offre inlassablement pour la rédemption du monde. Ce que la Sainte Hostie réalise sous les voiles sacramentels du sacrifice eucharistique, elle le continue d'une manière visible et sensible dans la personne de ses fidèles immolés. C'est la Passion du Sauveur qui se complète et s'achève dans le monde[1], comme elle ne cesse de se renouveler mystérieusement chaque matin sur l'autel. « Quand je serai élevé sur la croix, disait Jésus, j'attirerai tous à moi[2] » : c'est ce mystère qui se réalise sous nos yeux dans l'Église.

L'identification mystique de l'Église et de l'eucharistie est essentiellement cette équivalence mystérieuse qui fait de la vie de l'Église une transposition nouvelle de l'holocauste et de l'offrande du Sauveur, qui déjà se renouvelait sacramentellement à l'autel par les rites liturgiques de la sainte messe.

Cet aspect d'offrande et d'holocauste, cher à tout chrétien, et combien plus encore au prêtre, va caractériser notre vie d'appartenance.

Notre religion de fils trouvera son expression suprême dans la messe du matin, acte sublime d'adoration filiale. Mais c'est toute notre vie de prière qui doit encadrer cette offrande sacrificielle : prière liturgique ou privée, vocale ou mentale, vie d'oraison.

Quant à notre holocauste de fils, nous désirerons qu'il soit aussi intégral que possible : sans réserve, constant, héroïque au besoin. Il commandera notre ascèse.

1. *Col.*, I, 24.
2. JOAN., XII, 32.

B) **La communion, l'incorporation et la donation aux âmes.**

L'Église ne pourrait subsister et grandir sans la communion eucharistique, alimentation normale du corps mystique[1], qui maintient son appartenance au Christ et sa cohésion intime. Ses fidèles sont des communiants. La communion sacramentelle leur est offerte comme une participation au mystère de la Passion renouvelé sous leurs yeux par le sacrifice eucharistique. Il s'agit, pour eux, de s'unir à la victime immolée, de communier au crucifié, de s'insérer plus fortement en lui, de s'incorporer plus étroitement à lui.

Mais cette insertion toujours plus profonde dans le Christ, que procure la communion eucharistique, est aussi une insertion plus profonde dans l'Église. Car on ne peut s'unir au Christ immolé sans s'unir aussi à tous ceux qui, dans le sein de la même Église, sont unis dans la participation au mystère renouvelé de la Passion du Sauveur : participation sacramentelle par l'eucharistie, ou participation plus visible dans la vie d'holocauste menée par l'Église.

Puisque l'Église est, de la façon que nous avons expliquée, une hostie offerte pour la rédemption du monde, elle doit aussi, normalement, être une nourriture offerte au monde dans une sorte de communion. On communie à l'Église en puisant en elle les richesses spirituelles qu'elle offre au croyant. Comme Jésus, dont elle continue la mission sur terre, elle peut s'écrier : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive[2] ! » Et elle se livre avec tous ses trésors de vérité et de charité ; elle ouvre largement les sources de vie à qui veut bien soumettre son âme à ses influences.

Ceux qui se livrent à l'apostolat se souviendront qu'ils donneront Dieu aux âmes en se donnant eux-mêmes. Il faut devenir du bon pain pour nourrir un monde affamé qui connaît une terrible disette spirituelle. « Le prêtre est un homme mangé », disait le P. Chevrier, avec combien de vérité ! Qu'il soit donc riche de surnaturel ! Qu'il soit capable de nourrir ses fidèles de l'intensité de sa vie intérieure, de sa pensée, de son amour ! Que l'on puisse dire de lui, comme du Sauveur Jésus : « Vraiment, c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu[3] ! »

---

1. *I Cor.*, x, 17.
2. Joan., vii, 37.
3. Joan., i, 16.

C) La présence réelle, la dépendance personnelle et l'action apostolique.

C'est dans l'Église que se perpétue la présence réelle : les prêtres, qui consacrent l'hostie, sont les gardiens du tabernacle.

Celui qui est ainsi présent sous les apparences sacramentelles de la Passion, c'est le Ressuscité qui réjouit le ciel de sa gloire. Le corps glorifié du Christ est offert à nos adorations sous le signe de sa mort : aspect terrestre et céleste simultanés, qui trouveront leur application dans le cas de l'Église.

Car l'Église est aussi, quoique d'une autre façon, le Christ présent dans le monde. Riche de la vie spirituelle du Christ qui s'écoule en elle, elle réalise à travers les continents et les siècles le mystère du Christ vécu socialement. Elle est, dans son ensemble, le Christ parmi nous. Mais comme l'hostie se fragmente en parcelles qui sont toutes corps du Christ, ainsi l'Église se diversifie en fidèles nombreux et variés qui sont, chacun pour sa part, et selon une certaine mesure, le Christ présent sur terre.

La présence de l'Église et la présence eucharistique sont complémentaires l'une de l'autre : le Christ n'est pleinement présent dans le monde que si l'eucharistie vient compléter la présence de l'Église. De même, la présence du Christ, si elle se réduisait à la présence eucharistique, serait extérieurement inerte dans l'hostie muette et immobile. La parole, les gestes, les activités visibles et palpables du Christ ne sont perceptibles que par le ministère de l'Église et spécialement du prêtre, chargé d'être Jésus auprès des âmes et de leur inculquer la vérité, la vie, la consolation, le pardon.

Jésus-Hostie ne serait pas suffisamment au contact des hommes s'il ne se trouvait et n'agissait dans et par son Église. Celle-ci est vraiment présente, faisant face à tous les problèmes que l'actualité fait surgir, travaillant en pleine pâte humaine. Ainsi en est-il de l'apôtre, du prêtre, qui est demeuré au milieu de ses frères, mêlé de près à tous leurs soucis, s'efforçant de leur venir en aide, avec une inlassable charité, dans tous leurs besoins temporels ou spirituels.

Cette présence sur terre n'exclut ni l'Église militante ni les chrétiens des réalités supra-célestes. Comme le Christ du tabernacle, qui se tient sans cesse au plus haut des cieux dans une attitude d'intercession auprès de son Père, ainsi

l'Église, les prêtres et les fidèles participent-ils dès maintenant, par leur vie surnaturelle et leur culte, aux mystères célestes. La vie éternelle, comme dit saint Jean, est déjà commencée, et dès à présent nous éprouvons un avant-goût du bonheur céleste ; c'est l'explication de la sérénité que gardent l'Église et les âmes ferventes au travers de toutes les contingences dans lesquelles elles doivent se débattre.

VII. — LE PROGRAMME DE L'APPARTENANCE

Nous possédons actuellement tous les éléments essentiels de notre appartenance. Il nous est donc possible, en synthétisant les conclusions auxquelles nous avons déjà abouti, et en explicitant certains autres points que nous avons simplement suggérés, de présenter une vue d'ensemble de cette spiritualité. Elle tient en ces trois mots : culte, sanctification, apostolat.

A) Le culte.

Notre vie spirituelle est religion, dévotion et prière[1].

Elle comporte essentiellement nos devoirs d'adoration à l'égard de Dieu : mais c'est une adoration pénétrée, par la vertu théologale de charité, d'un amour filial. Cette adoration de la Très Sainte Trinité s'exprime tout particulièrement par le Saint Sacrifice de la messe, par lequel l'Église se saisit de l'adoration de Jésus pour faire parvenir la sienne jusqu'à la Majesté divine, dans le renouvellement liturgique de la Passion du Sauveur. Aucun acte religieux ne peut se comparer au Saint Sacrifice de la messe, dont la valeur doit se calculer d'après celle de la Passion.

Mais la messe n'est pas un acte isolé : elle est encadrée par la prière liturgique de l'Église. C'est l'Église qui a composé le magnifique formulaire du missel, et c'est elle aussi qui a fait des heures canoniales du jour et de la nuit que nous trouvons au bréviaire, la préparation au Saint Sacrifice ou sa suite liturgique. La vie de ceux qui ont reçu la mission officielle de s'acquitter de cette louange de Dieu par l'Église

1. Voir Gardeil, *La vraie vie chrétienne*, p. 191-262 ; Mennessier, *La religion*, p. 289-336

(prêtres, religieux ou religieuses), est ainsi rythmée par la prière filiale qui s'échappe de leurs lèvres et de leurs cœurs : la messe et le bréviaire renouvellent sans cesse leur esprit de religion.

L'année liturgique est ainsi revécue, an par an, saison par saison, jour par jour. Ses solennités ou ses périodes de pénitence, ses rites variés et aussi les usages qui se sont greffés sur elle, associent tout le peuple chrétien au culte de Dieu, toujours substantiellement le même, et pourtant toujours renouvelé.

Ce sont les mystères du Sauveur qui font la trame de l'année liturgique. L'Église, prolongement du Christ sur terre, revit ces mystères, les adapte aux besoins de ses enfants, et par ces mystères rend à Dieu le culte filial. Mais se souvenant de ses obligations à l'égard de son Sauveur, qui est le Fils de Dieu incarné, elle le regarde attentivement, amoureusement : et elle honore, elle adore « le Christ dans ses mystères[1] ».

La liturgie était avant tout le culte de Dieu par le Christ, mais elle est aussi le culte du Christ, le service du corps du Christ. On le constate aisément dans la Sainte Messe : celle-ci est l'adoration de la Très Sainte Trinité par le renouvellement sacramentel de la Passion du Verbe incarné ; mais en la célébrant, le prêtre multiplie devant l'hostie ses génuflexions, qui sont une profession d'adoration à l'égard du Sauveur.

Et voici que la liturgie introduit auprès du Christ sa sainte Mère, la bienheureuse Vierge Marie, puis les saints anges, les saints du paradis, chacun à son rang et selon sa dignité particulière, sa sainteté ou ses fonctions. Ils sont appelés à notre secours pour prier en notre faveur ou avec nous, intercesseurs et adorateurs. Mais ils sont aussi l'objet de nos louanges. Le nom de Marie est partout dans la liturgie, ses fêtes constituent un cycle marial ; les anges et les saints ont aussi leur part de ces hommages officiels.

Au delà de la liturgie proprement dite, s'épanouissent des dévotions multiples, dont on évitera la prolifération trop envahissante et trop encombrante, mais pour lesquelles on ne sera pas plus sévère que l'Église qui en bénit, en encourage

1. Titre d'un ouvrage de dom Marmion.

ou en tolère tant de formes. Ce qui importe surtout, c'est qu'elles ne masquent pas l'essentiel, qui est liturgie et oraison, et qu'elles laissent l'âme libre de vaquer sans entraves à ses devoirs d'état.

Si l'on veut que les dévotions et la liturgie elle-même, y compris la célébration de la messe, ne deviennent pas routine, mais qu'elles continuent à entretenir dans la mentalité d'appartenance, il faut développer en soi un esprit d'oraison, une prière intérieure jaillissant d'une atmosphère générale de recueillement. La nécessité de l'oraison découle d'ailleurs d'une cause très intime : c'est la présence d'inhabitation de la Très Sainte Trinité dans l'âme qui est en état de grâce[1]. Si Dieu a établi en nous sa demeure[2], s'il a fait de notre âme un temple, un sanctuaire[3], c'est dans le but de nouer avec nous des relations très personnelles, très étroites : les vertus théologales nous donnent la possibilité de converser avec Dieu ! Cette oraison théologale (nous ne voyons pas pourquoi on en chercherait d'autre)[4] prépare, vivifie et prolonge la prière liturgique, et est aussi nourrie par elle. La liturgie, la Sainte Écriture, la théologie et les auteurs spirituels en seront l'alimentation substantielle. Cette oraison sera encore plus féconde si elle se pratique en union avec Marie et sous l'influence des dons du Saint-Esprit. Il serait désirable qu'elle devînt mystique et cela nous paraît normal pour une âme docile à la grâce, au moins en ce qui concerne les degrés inférieurs de la mystique et à l'exclusion des phénomènes extraordinaires.

L'oraison ne doit pas se cantonner dans l'oraison du matin ou du soir, qui sont tout au plus des points de fixation dans une vie d'oraison. Supposons même qu'il devienne difficile d'assurer la ponctuelle régularité de l'oraison quotidienne, il faut toutefois que la vie d'oraison subsiste et se développe. L'union intime avec Dieu doit pouvoir s'épanouir sans peine à chacun des moments qui sont explicitement réservés au recueillement ou à la prière silencieuse. Mais, de plus, il faut

1. Cf. JORET, *Recueillements.*
2. JOAN., XIV, 23.
3. *I Cor.*, III, 16.
4. Voir à ce sujet *Introduction à la vie intérieure*, par un Chartreux (éd. de l'Abeille).

s'entraîner à une union habituelle à Dieu, par des vues de foi (adhésion à ses pensées) et par une volonté constante de lui obéir (adhésion à ses vouloirs). Disons plus brièvement : il faut lui appartenir, mais en pleine lucidité, en toute générosité !

Rien ne favorisera autant cette vie d'oraison et ne développera autant en nous l'esprit d'appartenance que la consécration à Dieu de notre vie intellectuelle. L'intelligence étant le plus bel apanage de l'homme, nous ne pouvons rien livrer à Dieu de plus grand. Au ciel notre intelligence lui sera consacrée par la vision béatifique qui absorbera toute son activité. Ici-bas, elle est surélevée par la foi, que viennent perfectionner les « dons » intellectuels conférés par le Saint-Esprit.

N'oublions pas que le caractère sacramentel est gravé dans l'intelligence, de telle sorte que le plus grand honneur que nous puissions faire à Dieu, c'est de lui livrer notre intelligence pour qu'elle lui soit consacrée par le caractère sacerdotal.

Nos études sacrées et profanes, l'acquisition d'une mentalité profondément surnaturelle, développeront en nous ce que j'appellerais la chasteté de l'intelligence, ouverte au vrai, en toute loyauté. Les exigences du devoir d'état et de l'apostolat obligeront à renoncer à certains travaux ; et de plus, celui qui se livre aux activités de l'esprit devra garder un grand désintéressement dans la recherche et devant les résultats : pauvreté dans la vie intellectuelle. L'obéissance viendra souvent imposer les sujets d'étude, fixer l'emploi du temps : elle achèvera la donation de notre esprit à Dieu, en le plaçant concrètement dans l'état d'appartenance.

B) **La sanctification.**

Le culte nous fait glorifier le Père par le Fils[1] ou aussi le Père dans le Fils[2], dans la Vierge Marie, les anges et les saints[3].

En travaillant à l'œuvre de notre sanctification, nous glorifierons le Père en nous[4].

---

1. Spécialement par la messe et le culte liturgique.
2. C'est-à-dire en glorifiant le Fils lui-même.
3. « Béni soit Dieu dans ses anges et dans ses saints ! » (acclamations prescrite après les Saluts du Saint-Sacrement.
4. Car notre sainteté est un fruit de ses dons et nous livre plus entièrement à lui.

Le premier obstacle à vaincre est celui du péché. Rien de plus opposé aux trois degrés d'appartenance que nous avons discernés : car le péché offense Dieu et le Christ, il nous arrache au Christ, il détruit ou menace[1] l'identification mystique au Christ. Le second obstacle est celui des attaches humaines, qui empêchent la parfaite appartenance et qui sont une entrave pour la sanctification, comme pour la pleine sincérité du culte et pour l'efficacité de l'apostolat.

Une certaine ascèse, ou du moins une vie intérieure à contre-coup ascétique, est requise pour libérer l'âme de ces entraves et pour créer des dispositions vertueuses affermies. L'ascèse se fera aisément dans la ligne et selon la méthode de l'appartenance filiale : elle sera commandée par une mystique qui sera, elle aussi, celle d'une appartenance filiale à Dieu par le Christ.

Voyons comment nos diverses appartenances peuvent contribuer à cette grave entreprise : l'Église, Marie, le Saint-Esprit, Jésus nous mèneront au Père.

L'Eglise offre à l'âme sa doctrine religieuse (dogme, morale, ascèse et mystique) et ses écoles de spiritualité, qui lui montrent le but et lui fournissent des méthodes. Elle lui confère l'appui du sacerdoce : le prêtre catéchiste, prédicateur, confesseur et directeur maintient l'âme dans le droit chemin, la stimule, la reprend, la conduit. L'Église apporte encore les richesses des sacrements, de la discipline pénitentielle (rites, usages, pratiques) et ascétique (récollections, retraites), des formules et des habitudes de prières, de la communion des saints. Le dosage de ces éléments varie suivant les écoles et les cas particuliers. Mais c'est substantiellement le même fonds qui demeure diversement exploité, sous le contrôle vigilant de l'Église.

La *dévotion mariale* facilitera singulièrement cette ascèse et prédisposera à la vie mystique. Qui ne connaît la comparaison du P. de Montfort entre la statue taillée dans le marbre à grands coups de ciseaux et celle qui est coulée dans le moule avec bien moins de travail ? Marie est le moule où se forment les saints. Elle est pour les âmes un modèle incomparable et un très précieux appui.

1. Ce cas est celui du péché véniel.

L'influence des dons du *Saint-Esprit* sera prépondérante, même pour l'efficacité du travail préalable d'ascèse, mais encore plus pour l'œuvre mystique proprement dite.

Arrêtons-nous bien plus longuement à nos rapports avec le Christ, que nous envisagerons, une fois de plus, selon les trois degrés de notre appartenance à son égard.

Nous dépendons personnellement de lui : nous sommes à lui ! Et pour cette raison, nous sommes bénéficiaires de son œuvre rédemptrice, de ses mystères. Il s'agit d'en prendre une connaissance attentive, de les contempler, de nous exposer à leur rayonnement, comme dit l'École Française, pour en percevoir les fruits. Nous nous comporterons de la sorte à l'égard de l'Incarnation, des mystères de la vie de Jésus (qui est tout orientée vers la croix), de sa Passion, de sa Résurrection et de son Ascension. Jésus ne vit que pour mourir, il meurt pour ressusciter et pour monter aux cieux.

Ces mêmes mystères du Sauveur seront pour nous le moyen idéal de détruire en nous le péché et les vices et d'implanter en nous les vertus chrétiennes. Saint Paul nous rappelle principalement les grandes leçons de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection, et ce sont aussi ces points essentiels que la liturgie met en relief ; mais les humbles faits et gestes du Verbe incarné ont, eux aussi, leur valeur de modèle et de soutien.

Nous placerons au premier plan de notre effort ascétique le mystère de Jésus crucifié et ressuscité.

C'est dans sa Passion que nous trouvons le résumé le plus expressif de ses vertus filiales. S'il les a pratiquées durant toute sa vie, il les manifeste au Calvaire à leur plus haut degré d'héroïsme. Nous admirons l'humilité de ce Sauveur condamné au plus infamant supplice, la sublime pauvreté de cet homme dépouillé, la rayonnante chasteté du Christ nu sur sa croix, l'obéissance de celui qui est cloué sur son gibet, la patience et la souffrance du crucifié, la religion adorante du grand-prêtre qui fait oraison, psalmodie[1] et offre son sacrifice, la

1. Il récite et médite le Ps. XXI : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » (MATT., XXVII, 46) et emprunte au Ps. XXX, v. 6, la belle parole : « Je remets mon âme entre vos mains » (LUC, XXIII, 46).

charité de celui dont le cœur fut percé par la lance par amour pour nous[1]. Vertus de Fils portées à leur paroxysme !

Nous ne nous contentons pas de les admirer dans notre divin modèle, mais nous nous efforçons de les réaliser à notre tour par une ascèse véritablement crucifiante et des renoncements effectifs. D'autant plus que cette leçon de la croix nous est administrée chaque matin durant la sainte messe par laquelle nous professons notre volonté déterminée de devenir des victimes immolées. Notre holocauste est celui du Christ : fait d'humilité, de pauvreté, de chasteté, d'obéissance, d'austérité et de renoncement, de charité et de religion : vertus filiales, vertus d'appartenance, vertus qui se rangeraient aisément sous la haute direction des trois vertus théologales.

Le Christ est ressuscité et monté aux ci eux. Il nous invite ainsi à une vie stabilisée en Dieu[2], spiritualisée[3], rayonnante de joie[4].

Notre union mystique et notre identification mystique au Christ, dont nous avons fait les deuxième et troisième degrés de notre appartenance au Christ, nous plongeront plus directement dans une tendance mystique. Mais cette tendance mystique s'infiltrait déjà dans la lutte contre le péché, puisqu'il s'agissait d'observer les préceptes pour demeurer en Jésus, pour demeurer en son amour[5]. Ceci était encore plus sensible dans nos efforts pour l'acquisition de la vertu ou pour l'imitation des mystères du Sauveur. Il ne suffit pas, en effet, de pratiquer les mêmes vertus que Jésus : il faut que Jésus vienne lui-même pratiquer et parfaire en nous son humilité, sa pauvreté, son obéissance... ; il faut même que nous devenions Jésus humble, pauvre, obéissant. Pareillement, nous continuons la Passion de Jésus, mais il vient aussi l'achever en nous, et nous devenons Jésus souffrant. Nous imitons les dispositions d'âme du Christ ressuscité et monté au ciel, mais

1. « *Cor Jesu, lancea perforatum* » (litanies du Sacré-Cœur).
2. *Rom.*, VI, 9.
3. *Col.*, III, 1-2.
4. *Phil.*, IV, 4 ; JOAN., XV, 11.
5. JOAN., XV, 1-11.

voici que lui-même vient en nous et que nous sommes déjà au ciel avec lui[1].

La tendance mystique que nous considérons actuellement est une intimité avec le Christ, et par lui avec Dieu, qui dépasse celle d'une amitié ordinaire : il ne s'agit pas seulement, en effet, de communier en des sentiments analogues mutuellement exprimés, mais bien plutôt d'une véritable compénétration de vie spirituelle, d'une mutuelle circumincession, comme nous l'avons expliqué plus haut, aboutissant finalement à une identification mystique.

Ici encore, il nous faut prendre conscience de ces relations d'intimité, les laisser se développer en nous, et vivre d'autant plus dans le Christ que lui-même vit plus en nous.

Le programme des mystères demeure tel que nous l'avons tracé, mais plus intériorisé. Nous passerons par les états d'âme du Christ souffrant à Gethsémani ou sur la croix : ce seront des purifications actives ou passives, pré-mystiques ou mystiques, dont l'ampleur et les modes de réalisation pourront être très différents de l'un à l'autre. Mais au travers de ces dérélictions, nous atteindrons la sérénité de celui qui, déjà sur terre, jouissait de la vision béatique et qui devait parvenir au bonheur sans mélange du ciel. Ce seront les grâces d'oraison qui nous iutroduiront dans la véritable vie intérieure.

Jésus disait : « Je dépose mon âme pour la reprendre[2] ». N'est-ce pas aussi notre itinéraire spirituel ? Nous nous vidons courageusement de ce qui, dans notre mentalité ou nos habitudes de la vie, fait obstacle à l'envahissement du Christ en nous (« je dépose mon âme »), mais nous trouvons ainsi notre véritable personnalité, dégagée de tout ce qui en retatarit ou en diminuait l'épanouissement (« pour la reprendre »). Il nous arrivera alors de vivre dans une grande union à Dieu, qui prélude à celle du ciel. D'étape en étape, nous marchons vers ce but final, où notre état d'appartenance apparaîtra dans la gloire.

C) L'apostolat.

L'apostolat est une exigence de l'appartenance considérée selon tous ses degrés et sous tous ses aspects. Cet apostolat

1. *Eph.*, II, 6 ; *Phil.*, III, 20 ; *Col.*, III, 3.
2. JOAN., X, 17.

peut revêtir des formes très nombreuses, depuis le rayonnement d'une vie purement contemplative jusqu'à l'évangélisation directe des peuples infidèles. Nous parlerons plutôt ici de l'apostolat actif que sont appelés à exercer dans le monde les laïcs, les religieux et les prêtres qui s'occupent immédiatement du travail de conquête et de sanctification dans nos sociétés pénétrées de christianisme. Nous dirons brièvement les motifs, les objectifs et les appuis d'un tel apostolat : ils se réfèrent tous à la notion d'appartenance.

a) *Les motifs.* — Nous sommes convaincus de la domination souveraine de *Dieu* sur toute créature, et en particulier sur nous ; car nous lui appartenons sans réserve de plein droit et aussi par une adhésion empressée de notre volonté. Nous connaissons également la volonté salvifique universelle de ce *Père* très aimant, qui a si largement répandu sur nous les bienfaits spirituels, et qui nous a peut-être consacrés officiellement à son service comme prêtres ou comme religieux. Nous voyons le champ immense ouvert à notre zèle ! Notre volonté de servir suit normalement notre conviction d'appartenir à celui dont les intérêts nous sont plus chers que les nôtres.

Continuateurs de l'œuvre du *Fils*, prêtres et victimes avec lui, nous ne l'offrons en sacrifice et nous ne nous offrons avec lui que pour procurer la gloire de la Très Sainte Trinité par le renouvellement et l'achèvement de la Passion. Mais la Passion est rédemptrice, et c'est à nous d'assurer, dans la mesure de nos moyens, le succès de la Rédemption !

Notre union mystique au Christ ne se fait pas selon une perspective strictement individualiste : ce qui nous passionne, c'est la santé et la croissance du corps mystique. Il nous faut donc travailler à la « construction du corps du Christ »[1].

Notre identification au Christ fait de nous le Christ sauveur de ses frères, poursuivant dans le monde son ministère de sanctification.

L'eucharistie que nous mangeons et que, prêtres, nous donnons, l'eucharistie qui nous livre l'adorable présence, nous invite à être, nous aussi, des hosties données en nourriture, le Christ présent parmi ses frères.

1. *Eph.*, IV, 12.

L'Esprit-Saint, par l'action de ses dons, nous entraîne à l'apostolat : il souffle sur nous avec véhémence[1] et il embrase nos cœurs d'un zèle ardent[2].

Marie, notre mère, la Reine des Apôtres, plus soucieuse que nous de la gloire de Dieu et de son Fils, et des intérêts des âmes, nous arrache à la quiétude d'un assoupissement dont souffrirait l'Église.

Et voici que *l'Eglise*, par les exhortations de ses chefs, par les missions qu'elle nous confie, par son exemple sans cesse renouvelé, nous convie à l'action apostolique.

Les *âmes* ont des droits sur nous : surtout si nous sommes prêtres. Si, en un sens, elles nous appartiennent lorsqu'elles nous sont confiées, nous aussi nous leur appartenons : c'est pour leur service que nous sommes élevés au sacerdoce[3], c'est pour elles que nous devons nous sanctifier et nous sacrifier[4], et nous ne le ferons qu'en nous dépensant pour elles[6].

b) *Les objectifs.* — L'apôtre veut procurer la gloire de Dieu par le salut et la sanctification des âmes. On pense souvent à sauver beaucoup d'âmes : on semble parfois moins convaincu de la mission qui consiste à les conduire à un état de haute sainteté. C'est pourtant ce que Dieu attend des directeurs de conscience.

On ouvrira devant les âmes les riches perspectives que leur fournit un christianisme bien connu et courageusement pratiqué. Nous pensons que le climat de l'appartenance leur est très favorable. Elles acquidans, dans cette ambiance, un sens religieux très vif et leur piété est stimulée par la richesse des aperçus. Elles sont placées, par la doctrine de l'appartenance, à un carrefour qui est le point de convergence de larges et splendides avenues.

On leur parlera sans cesse de Dieu, leur Créateur et leur Sauveur[5], de la Trinité qui réside en elles, du Saint-Esprit qui les guide, du Christ-Jésus et de la Vierge inséparables dans l'influence constante qu'ils exercent sur elles, de l'eucha-

1. *Act.*, II, 2.
2. Luc, XII, 49 ; *Act.*, II, 3.
3. « *Sacerdos propter alios* ».
4. Joan., XVII, 19.
5. *II Cor.*, XII, 15.
6. Tite, II, 11.

ristie, centre de leur culte et source de leurs énergies, de l'Église leur mère, et des autres âmes qui comptent sur elles.

Et on en fera des âmes priantes, avides d'holocauste, apostoliques ! On ne négligera pas leur préparation technique aux conditions de l'action apostolique, mais on leur donnera surtout la mystique qui vivifiera toutes les techniques.

c) *Les appuis.* — L'apôtre n'exercera un ministère fécond que si son action est vivifiée par la prière et par l'esprit de sacrifice. L'apostolat, de son côté, contribuera à développer le goût et la pratique du renoncement ; et il soutiendra l'oraison de l'apôtre, qui subira un choc salutaire en trouvant Dieu dans les âmes auprès desquelles il se dévoue.

Mais sur qui s'appuiera l'apôtre pour maintenir en lui un zèle entreprenant nourri de prière et d'abnégation ? D'invisibles protecteurs veillent sur lui : Dieu, le Christ, la Vierge Marie, les anges et les saints. Une nourriture mystérieuse, l'eucharistie, renouvelle ses forces. L'Église aussi le protège et l'instruit : elle place auprès de lui et au-dessus de lui des supérieurs légitimes et elle délègue pour le conduire le prêtre auquel il s'est confié pour la direction de sa conscience. L'action paternelle, presque maternelle quand il le faut, du directeur de conscience, rappelle visiblement à l'apôtre la tutélaire bienveillance du Père, de Marie, de l'Église. Être vraiment fils, c'est un tel soutien, lorsque l'on continue l'action rédemptrice du Fils de Dieu qui, en toutes ses activités, vivait en étroite communion avec son Père !

Et si Dieu permet que l'apôtre trouve des compagnons d'apostolat qui collaborent joyeusement à la même œuvre commune, s'il voit fleurir sous ses pas une amitié surnaturelle et élevante, alors il comprendra combien il est doux de vivre ensemble dans une commune appartenance à un même Père, à une même Mère, à un même Maître !

CONCLUSION

Menons une vie consacrée à la Très Sainte Trinité, par les Cœurs de Jésus et de Marie, au service de l'Église et des âmes, dans un cadre d'appartenance que nous soumettrons filialement au contrôle de la direction de conscience.

Louis Soubigou.

L'ECONOMIE RÉDEMPTRICE

d'après M. Maurice Blondel

SOMMAIRE : *Anselmus redivivus... secundum quid.*

I. — Plan objectif de la Rédemption. — Méthode anselmienne : une note ancienne de M. Blondel (1940). — Thèse de la nécessité de l'économie rédemptrice. — Discussion.

II. — Plan objectif de la Rédemption. — Modalités de la Rédemption : peine expiatoire ou satisfaction réparatrice ? — Un pseudo-problème créé et résolu pr M. Blondel. Critique de sa solution. — Rappel de la théologie catholique.

III. — Plan subjectif de la Rédemption. — Nécessité de l'Incarnation ? Quelques applications de la méthode d'immanence, qui permettent d'en juger la valeur.

IV. — Nouvel exposé doctrinal d'après *La Philosophie de l'Esprit chrétien* (1944). — Loi de nécessité étendue au décret initial de Rédemption, tout en restant maintenue à l'« irréparabilité » de la faute humaine et aux conditions pénales de sa réparation. — Application concrète : châtiment et « déréliction » du Christ. — Positions exactes de la raison et de la foi.

Anselmus redivivus : tel est, si le style de la Renaissance était encore à la mode, le titre qu'on pourrait assez justement décerner à M. Maurice Blondel, non seulement pour l'attention persistante qu'il ne cesse de porter dans sa philosophie religieuse au mystère de la Rédemption, mais pour sa manière d'en présenter la raison d'être, sinon d'en exposer le contenu. Réviviscence de modeste envergure au demeurant, puisqu'elle se bornait hier encore, outre quelques mentions fugitives dans son œuvre ancienne[1], aux proportions d'un articulet de quelques pages, donné, dans les premiers mois de la guerre, à une revue d'édification[2].

---

1. Déjà le problème de la « satisfaction vicaire » figurait au programme de philosophie religieuse tracé par l'auteur dans sa lettre célèbre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (tiré à part, Paris, 1896, p. 78).

2. Maurice BLONDEL, *La Passion rédemptrice*. Son double aspect cohérent et les obligations qui en découlent, dans *La vie spirituelle*, t. LXII, 1940 : Études et documents, p. 144-157.

D'après une disposition particulière adoptée par la revue, les pages de cette série documentaire se distinguent des autres en ce qu'elles sont

Cependant la qualité, dans cet ordre de contributions, ne prime-t-elle pas la quantité ? Même s'il appelle des réserves, le plus humble essai venu d'un esprit aussi vigoureux et aussi distingué que le philosophe de l'*Action*, ne peut manquer d'offrir la valeur d'un document pour le théologien soucieux — et quel est celui qui ne devrait l'être ? — d'élargir ses horizons au-delà du cercle professionnel. A plus forte raison si l'on fait entrer en compte les développements plus considérables qui ont naguère suivi.

I

Que ce soit en bien ou en mal, une des originalités que, sans conteste, on refuse le moins à l'auteur du *Cur Deus homo* est sa prétention avérée d'aboutir par une voie proprement dialectique, *rationibus necessariis*, à la réalité de l'Incarnation ainsi que de la Rédemption dont elle fut le moyen. C'est par là que M. Blondel eut l'occasion de manifester avec lui une parenté qui n'est pas nécessairement une filiation — et qui, de fait, en est peut-être le contraire à certains égards — mais qui ne laisse pas de le rattacher de loin à la même famille intellectuelle.

A la différence d'Anselme, qui, logique avec lui-même jusqu'au bout, entend donner à sa méthode son maximum d'extension, sans doute n'aborde-t-il pas *ex professo* le problème du décret divin initial, source de tous les autres, qui arrêta la Rédemption des pécheurs[1] : le domaine des modalités d'application, savoir le mystère de la « Passion rédemptrice », lui suffit.

Sur ce plan, non content d'accepter le fait, notre philosophe croit du moins pouvoir y découvrir une loi, à laquelle, malgré

imprimées entre crochets. Pour la commodité des références, il nous a semblé opportun de renoncer à cette complication typographique. Avertis de cette simplification intentionnelle, nos lecteurs qui auraient le désir de se reporter à l'original voudront bien s'en souvenir pour le retrouver aisément.

1. Tout au plus quand il se préoccupe, par instants, d'« empêcher l'échec du plan divin sur l'humanité » (p. 146) trahit-il une tendance analogue à celle de l'archevêque de Cantorbéry, qui concluait expressément : ...« Necesse est ut Deus perficiat quod incœpit, ne aliter quam deceat a suo incœpto videatur deficere. » *Cur Deus homo*, II, 4.

certains flottements passagers de langage, il ne craint pas de reconnaître un caractère de parfaite rigueur.

Il ne s'agit d'ailleurs pas ici d'une étude proprement théologique : sous la pression des circonstances, M. Blondel s'y propose uniquement de livrer à ses frères dans la foi quelques réflexions d'ordre pratique en vue de « notre carême de 1940 ». Mais il n'en veut pas moins, à ce propos, saisir « l'occasion de méditer plus à fond sur le sens divin de la Rédemption ». Méditation quadragésimale qui, beaucoup plus sûrement encore que les traditionnels mandements de l'épiscopat, tourne de la sorte au genre doctrinal.

Cette finalité parénétique n'en interdit pas moins à l'auteur les procédés méthodiques de l'analyse et de la démonstration. On ne lui demandera donc pas cette dialectique subtile et serrée, cette argumentation aux mailles souples et fortes qui caractérise la manière du docteur de Cantorbéry : même quand il cherche à dégager les principes qui sont à la base de ses exhortations, M. Blondel y expose et affirme beaucoup plus qu'il ne démontre et ne justifie ; il invite à partager ses vues, beaucoup plus qu'il ne cherche à les entourer d'arguments. Mais de ses affirmations une méthode et l'esquisse tout au moins d'un système ne laissent pas de ressortir, que domine, comme chez saint Anselme, l'intention de soumettre cet aspect de l'économie rédemptrice à un enchaînement rigoureux.

Que, même réduite à l'état d'épure, cette construction théologique ne soit pas une simple reprise de lieux communs trop usagés pour ne pas avoir l'air désuets, le tempérament de l'auteur nous autorise d'avance à le prévoir. De fait, la schématisation avec laquelle nous avons ici affaire se présente — avec tous les aléas que comporte ce mot — comme un produit éminemment personnel. S'il n'ignore pas saint Anselme, M. Blondel en est visiblement peu nourri : les libertés que nous lui verrons prendre par rapport aux positions les plus certaines et les plus essentielles du *Cur Deus homo* laisseraient plutôt le droit de dire qu'il ne l'a pas connu au point de l'assimiler. Par où nous sommes assurés que l'identité notoire des principes inspirateurs entre un penseur aussi indépendant et le grand théologien qui ne saurait à aucun titre passer pour son maître est un fait d'harmonie préétablie, tout au plus en cas de réminiscence, auquel il faut laisser toute sa signification

doctrinale, non peut-être sans garder, au demeurant, quelques inquiétudes sur la valeur des applications tentées par un autodidacte à ses risques et périls.

Pour autant qu'il soit possible de s'orienter à travers des pages plus brillantes, au total, que didactiques, on croit y distinguer deux réponses complémentaires fournies par l'auteur au pourquoi de la Passion, dont la première vise l'aspect objectif de la Rédemption (p. 145-149) et la seconde (p. 150-157) son aspect subjectif. La méthode d'immanence qui lui est chère — et qui devrait, semble-t-il, le vouer à cette œuvre d'introspection dont la théologie protestante moderne se contente ici volontiers[1] — n'empêche pas, en effet, M. Blondel de se porter d'abord sur la métaphysique du dogme chrétien. Non seulement c'est à « la révélation » (p. 146) qu'il en emprunte la donnée fondamentale, savoir « la mort sanglante de l'Homme-Dieu », mais son regard s'éclaire encore au même foyer quand il s'agit de vérifier les inductions qu'il autorise dans l'ordre rationnel.

Il n'est besoin que d'aller droit à la conclusion pour qu'apparaisse en toute clarté le sens du raisonnement qui la prépare.

> ...Ainsi s'explique et se justifie... l'*indispensable exigence* de ce qu'on a appelé la satisfaction vicaire, c'est-à-dire la substitution aux impuissants hommes pécheurs d'une victime absolument innocente et divinement efficace, l'Homme-Dieu (p. 146).

Sauf le néologisme inclus dans l'expression technique « satisfaction vicaire » — qui ne tire pas à conséquence — peut-on rien imaginer qui soit d'aspect plus anselmien que cette proposition ? Étrangère à la lettre du *Cur Deus homo*, elle est tout entière pénétrée de son esprit.

Au premier abord, on serait tenté de croire que les prémisses ne le sont pas moins. Une déclaration initiale, qui fournit à l'auteur son point de départ, pose en thèse « *le caractère impératif* de la réparation nécessaire de l'offense faite à Dieu par le péché ». En effet, de raisonner l'auteur, « *avant tout pardon*, IL FAUT d'abord qu'une juste satisfaction soit donnée à la souveraineté lésée et à l'amour méconnu. Il y a là un premier mystère dont notre foi cherche à entrevoir la convenance et la paradoxale rigueur » (p. 145).

1. Voir *Le dogme de la Rédemption*. Étude théolo ique, p. 128-134.

« Convenance » et « rigueur » ; au lieu d'être synonymes, les deux termes ainsi jumelés ne sont pas loin de s'exclure. Toutefois, si la formule est inexperte, il n'y a pas de doute sur l'idée qu'elle exprime : au demeurant, il n'est plus, dans la suite, question de « convenance » et c'est partout la « rigueur » qui donne le ton du discours.

Qu'est-ce maintenant qui permet à M. Blondel d'imputer cette doctrine à « l'enseignement catholique », et d'ajouter, par surcroît, que ce dernier serait « aussi net et explicite que possible » sur ce point ? Aucune référence ne vient le marquer. Ce qui déjà serait une lacune en matière aussi importante et deviendrait ici, dans la mesure où elle est volontaire, la plus flagrante des contre-vérités. Professionnel de la philosophie, il advient à l'auteur l'infortune de tomber sous le coup de l'approximation et du faux présupposé en un domaine voisin qu'il ne maîtrise pas suffisamment[1]. Si, en effet, la nécessité d'une satisfaction, même quand on l'entend dans son sens originel, est un postulat certain de la dialectique anselimenne, quel théologien ne sait qu'elle a été ramenée sur le plan du convenable par l'ensemble de l'École sans exception ? A plus forte raison en est-il ainsi lorsque le concept de satisfaction est dévié, comme on le verra tout à l'heure, de son sens traditionnel pour désigner une peine à subir.

D'anselmien toutefois l'exposé de M. Blondel pourrait bien n'avoir que l'apparence ou, pour être plus précis, l'armature dialectique, au service d'un fond tout différent. Originalité sans doute, mais dont il faudra bien se demander si elle est une garantie. Son argumentation, en effet, commence par une pointe critique d'où ressort l'intention d'en déplacer le fondement.

Il n'est pas suffisant d'observer l'incommensurable disproportion de l'offenseur et de l'offensé : cette disproportion ne serait pas ce qu'*on* (?) nous dit qu'elle est si la créature humaine avait été primitivement laissée à son ordre naturel (p. 145).

Sur quoi s'appuie cette exclusive préalable ? Rien ne l'indique ou ne permet de l'entrevoir, pas plus que la formule indéfinie dont il se sert ne laisse deviner à l'adresse de qui l'auteur

1. M. Blondel, sans nul doute, entend viser le devoir personnel de satisfaction qui s'impose au pécheur. Mais tout son contexte dirige l'esprit sur la Rédemption, à laquelle cette loi ne s'applique plus.

entend la formuler. Quoi qu'il en soit de ses pensées conscientes, toujours est-il que son texte atteint à pic saint Anselme et tous les théologiens catholiques avec lui. Car, sous réserve de la vieille controverse qui sépare thomistes et scotistes sur la question de savoir s'il faut ou non la tenir pour infinie, tous sont d'accord tant pour argumenter sur cette « incommensurable disproportion de l'offenseur et de l'offensé » que pour en chercher la raison dans le rapport essentiel qui existe entre le créateur et la créature, autrement dit pour la rattacher à l' « ordre naturel ».

M. Blondel ne veut éliminer cette conception que pour lui en substentuer une autre de son cru.

C'est parce que, dès l'origine, l'homme avait été élevé à une vocation surnaturelle qu'en reniant, par orgueil et par prétention d'indépendance et de jouissance de soi, cette vie prégnante de Dieu en lui, il avait commis une faute atteignant pour ainsi dire Dieu même et tuant le dessein qui avait pour objet l'union transformante de la créature privilégiée par l'adoption divine *(ibid.)*.

Sur quoi l'auteur d'évoquer à bon droit le fait de notre élévation primitive ou, comme il se plaît à dire, notre « surnaturalisation ». D'accord, sauf que ce don n'était pas seulement une promesse faite « à la soumission du premier Adam », accompagnée d'une « motion à laquelle il n'avait qu'à rester docile pour être *ensuite* introduit dans l'intimité de l'adoption divine[1] ». Car cette faveur était, pour le premier homme, une réalité présente, dont la vie future eût marqué le couronnement et non pas le commencement.

Mais encore comment cette destination surnaturelle était-elle capable de modifier, jusqu'à la rendre « incommensurable », la « disproportion de l'offenseur et de l'offensé » ? Qu'il y eût là une circonstance aggravante pour la défaillance du premier père, ce n'est pas douteux. De quel droit s'ensuivrait-il qu'il faille y voir un facteur nouveau de moralité, qui seul permettrait d'entrevoir « la culpabilité extrême » du péché originel ?

A cette question cruciale, qui intéresse la base même de son raisonnement, M. Blondel ne trouve à répondre que par un

1. Cf. p. 150 : « ...Don qui, à travers une épreuve fidèlement surmontée devait conduire à la patrie céleste et à l'intimité de Dieu. »

flot de métaphores. Tout à l'heure nous l'entendions assurer que, dans ces conditions, la faute humaine atteignit « *pour ainsi dire* Dieu même ». Comme si ce n'était pas là, nécessairement, le propre de tout péché : *Tibi soli peccavi*, disait le psalmiste pénitent, *et malum coram te feci*. L'auteur néanmoins d'ajouter, par manière de précision, qu'il faut attribuer à cette « atteinte » la portée d'un attentat. En effet, manquer à sa vocation surnaturelle eût été, pour l'homme, « *tuer* le dessein qui avait pour objet » de le transformer par la grâce de l'union divine. Et comme un meurtre de ce genre transcendant a chance de ne pas peser bien lourd sur la conscience humaine, M. Blondel s'applique à le rendre plus concret.

Ce n'est pas seulement l'homme en tant que raisonnable et libre qui déchoit de sa propre nature : c'est le germe divin déposé par grâce en lui qui se trouve tué par une sorte de déicide virtuel, faisant échouer en quelque sorte l'œuvre projetée et déjà inaugurée au sein du conseil trinitaire (p. 145-156).

Que de « tuer » un « germe divin » soit une expression moins anormale et surtout plus intelligible que de « tuer » un « dessein » de Dieu, on en conviendra facilement. Mais qui voudrait prendre ce verbalisme pour une explication ou seulement pour un essai d'analyse ? *A fortiori* lorsque, par une suprême prouesse, la rhétorique de l'auteur — fût-ce au prix d'atténuations réitérées qui profitent moins à sa pensée qu'elles ne nuisent à son style — arrive à découvrir, dans ce meurtre quelque peu spécial « une sorte de *déicide* virtuel[1] ».

Faut-il s'étonner si « Dieu ne restait pas indifférent à cette chute d'une créature investie d'une telle mission » ? De fait, « il se trouvait pour ainsi dire blessé dans ses desseins, dans son honneur, dans son amour par la révolte qui faisait fi du plus incomparable don et du donateur lui-même ». « Langage humain », « termes inévitablement métaphoriques », rectifie M. Blondel, qui n'aurait rien perdu à s'inspirer de ce scrupule un peu plus tôt. Mais le réalisme religieux dont il fait preuve ici n'aurait-il pas dû l'inviter à reconnaître que tout péché,

1. Cf. p. 144, où l'auteur parlait, au passage, de ces « *déicides* que sont les pécheurs ». Crime qui, de « virtuel », devient « littéralement perpétré » dans le cas de Jésus (p. 147).

par sa nature propre, a de quoi provoquer les mêmes réactions divines indépendamment de notre « surnaturalisation » ?

Sur cette base précaire, la dialectique anselmienne n'en suit pas moins son cours.

> Ces termes... nous aident à comprendre en quel sens on peut dire, avec *toute* la tradition (?), que la justice divine *exigeait* une réparation et une expiation que l'homme, réduit à ses seules ressources et à son état de culpabilité et de déchéance, ne pouvait *absolument pas* procurer à la divine majesté, pas plus qu'il ne pouvait restaurer et reprendre la réalisation du dessein dont il aurait dû être l'instrument et le bénéficiaire. Donc, pour satisfaire à la justice, comme pour empêcher l'échec du plan divin sur l'humanité, *il fallait* une compensation expiatoire, proportionnée et à l'offense et au caractère surnaturel de sa portée (p. 146).

Nécessité d'une satisfaction pour toute faute, et d'une satisfaction *secundum mensuram peccati*, mais insolvabilité complète de l'homme à l'égard de cette charge : tels sont bien les paliers successifs de la démonstration sotériologique élevée dans le *Cur Deus homo*. On sait d'ailleurs que la théologie postérieure a consteste la pertinence ou du moins la rigueur des thèses ainsi enchaînées : en les reprenant à son compte sous leur forme la plus abrupte, sans y ajouter d'autre justification qu'un problématique rapport énoncé pour mémoire avec notre élévation à l'état surnaturel, il y a fort à craindre que notre philosophe n'ait fait rien de plus que d'en aggraver la faiblesse d'un nouveau postulat[1].

II

Au surplus, ne faudrait-il pas savoir en quoi consiste exactement cette « expiation réparatrice » dont il s'agirait de nous imposer ainsi « le caractère impérieux » ? Or force est bien de constater qu'autant M. Blondel fait preuve de résolution

1. « Nous n'avons pas à nous demander, avec quelques théologiens, écrit l'auteur, si d'autres victimes que le Christ, d'autres expiations que celle de la mort sur la croix auraient suffi. » Mais n'est-ce pas précisément là qu'est toute la question ? Il y a, dès lors, pétition de principe à invoquer, sous prétexte d'y répondre, cette « parfaite justice dont le réalisme rigoureux ne saurait se contenter d'approximations ou de succédanés ».

pour en décréter « l'indispensable indigence », autant sur sa nature il se montre discret.

Sans doute l'auteur adopte volontiers les termes anselmiens de « satisfaction » et de « compensation ». Mais, quand on sait combien ils ont abrité chez les théologiens de conceptions diverses, comment ne pas éprouver le besoin de connaître d'une manière précise l'acception qu'ils reçoivent ici ? D'autant que la « justice inflexible » et les « exigences du Bien » qu'on voit intervenir dès le début (p. 144) ne laissent pas de susciter à cet égard, quelques appréhensions.

Cette première impression de louche est largement vérifiée lorsqu'on s'aperçoit enfin que l'« obéissance stricte du Christ » à l'égard de la « justice divine » arrive à se résoudre chez l'auteur en un mystère de « sanglante réparation » qui devient elle-même synonyme de « châtiment expiatoire ». Si bien que cet exposé de « l'enseignement catholique » réserve au connaisseur la surprise de s'annexer à titre essentiel un des pires errements de l'orthodoxie protestante[1], que, du reste, les représentants modernes de celle-ci ont à cœur de désavouer[2].

Dans la voie paradoxale où il vient d'entrer, M. Blondel, au demeurant, ne tarde pas à se trouver mal à l'aise. Imaginant « un instant que la justice divine soit seule en cause pour imposer à l'obéissance stricte du Christ » cette dramatique mission et qu'il ne s'y soumette « que par soumission forcée sans y mettre du sien », il se donne la peine d'examiner longuement (p. 147-148) « quelles conséquences résulteraient ou rejailliraient d'une telle représentation en ce qui concerne le justicier, la victime et les coupables ». Ce qui constitue un parfait exemple de pseudo-problème, puisque l'auteur est seul responsable « d'une telle représentation » que la théologie catholique ne laisse même pas le moyen de concevoir, mais dont la discussion n'en offre pas moins l'avantage de jeter le jour le plus clair sur la pensée propre du logicien qui se condamne, par suite de son *falsum præsuppositum*, à en assumer l'*onus*.

En effet, devant l'hypothèse irréelle qui hante son esprit, les critiques, d'affluer sous la plume de M. Blondel, qui se départit, en l'occurrence, de son habituelle sobriété.

1. Voir *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 309-312. Cf. p. 385-401.

2. *Ibid.*, p. 513-533. Cf. *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, première série, p. 359-368.

D'abord, la rigueur du juge ne pourrait pas ne pas apparaître comme une dureté inexorable, disproportionnée et inutile. Car, en frappant celui-là même en qui il avait mis toutes ses complaisances pour venger une offense provenant d'une créature infiniment inférieure à l'offensé et à la victime même, la solution apparaîtrait comme sans commune mesure avec la faute commise et sans proportion avec la réparation exigée.

En outre, pour punir et réparer le péché de l'homme, il eût donc fallu amener un nouveau crime, un crime incommensurablement plus grave, et comme ce nouveau péché provenait également des hommes devenus les plus criminels des bourreaux en suppliciant le Juste par excellence, un tel déicide, littéralement perpétré, n'aurait fait que redoubler infiniment une dette inexpiée et inexpiable.

Enfin, ce terrible *imbroglio* semblerait stérile, puisque, dans cette hypothèse, le Christ obéissant à la vindicte divine, aurait satisfait à son Père, mais en laissant à l'humanité coupable tout le poids d'une faute énorme, puisque le crucifié, ne s'étant tourné que vers son Père, n'aurait pas pris tout entière sur lui l'injustice commise envers sa personne sacrée[1].

Tout cela pour aboutir à conclure qu'on se jetterait dans une impasse en se plaçant « au seul point de vue des rigueurs dues à l'offense et des mystérieuses exigences de la justice ». Mais alors pourquoi se forger une telle chimère pour le seul plaisir de s'acharner ensuite à en établir surabondamment l'absurdité ?

Pour aiguë qu'elle semble être, au demeurant, cette critique ne laisse pas de prêter le flanc à la riposte. Le premier des arguments formulés par l'auteur ne paraît-il pas construit sans prendre garde au « déicide » qu'on imputait d'abord au pécheur ? Au second l'École avait déjà répondu par la valeur illimitée des satisfactions du Fils de Dieu[2]. Quant au troisième, il suppose une distinction entre le Père et le Fils que la théologie trinitaire n'autorise pas, puisque, dans les relations *ad extra* des personnes divines, tout leur est commun.

Au contraire, estime notre philosophe, la difficulté s'évanouit si l'on tient compte

1. D'autres objections occupent la page suivante, mais qui ne sont guère que des variantes de celle-ci.

2. « Dicendum quod maior fuit caritas Christi patientis quam malitia crucificentium », lit-on, par exemple, dans saint Thomas (IIIa, q. 48, art. 2, ad 2um).

que le Christ aux mérites de l'obéissance qui surmonte les angoisses de la volonté et de l'agonie humaines ajoute par suprême amour l'offrande de lui-même avec un désir ardent et pressant de souffrir et de mourir pour regagner ses frères perdus et leur rendre la possibilité de devenir fils de Dieu, ses frères et ses amis (p. 148).

Rien de plus exact. D'autant que l'intention d'assurer la gloire de son Père et de réparer à ses yeux le désordre du péché par sa soumission filiale n'entra pas moins dans les fins du Rédempteur. Ce qui est tout simplement la plus pure doctrine de la satisfaction. M. Blondel se fût épargné la tâche de la retrouver au prix d'une dialectique laborieuse et aléatoire, si, au lieu de commencer par feindre de lui tourner le dos, il l'avait dès l'abord mise au premier plan.

Subsidiairement toutefois, l'auteur est amené par ses prémisses théologiques à se poser une autre question.

On peut se demander encore comment se concilient, chez le Père céleste et au sein de la Trinité, dans l'union et la simplicité de la perfection divine, la volonté rigoureuse et la charité infiniment miséricordieuse dans ce comportement envers l'humanité rebelle et cette réhabilitation offerte (p. 149).

A quoi il ne trouve qu'une solution hésitante et qui, au surplus, ne laisse pas de friser la contradiction.

Il faut *peut-être* répondre que, dès le plan primitif qui attribuait à l'humanité une surnaturelle destinée, la possibilité d'une chute était à envisager avec les suites qu'elle comporterait. Et la prescience divine, tenant compte de la faillibilité humaine, avait *passé outre aux rigueurs de la justice*, afin de permettre à l'extrême miséricorde de se produire plus manifestement par l'exercice de la plus sublime charité.

Mais n'est-il pas évident que c'est ne rien « concilier » que de sacrifier purement et simplement l'une des faces du problème ? Opération d'autant plus désastreuse que, pour en venir là, notre auteur, en l'espèce, doit précisément renoncer à ces « rigueurs de la justice » qu'il donnait tout d'abord pour absolument inexorables en droit et parfaitement respectées en fait.

Aux protestations de la logique s'ajouteraient, au demeurant, celles de la théologie, si cette conciliation telle quelle, comme certaines formules pourraient en suggérer l'impression, devait

trouver place « au sein de la Trinité », du fait que, « dans la sublime économie de ce mystère d'inflexible justice et d'onéreuse bonté » (p. 144), les « exigences » de la justice qui demandait une réparation appartiendraient au Père, tandis que « l'obéissance toute généreuse » caractériserait les dispositions et la conduite du Fils. Impression d'ailleurs palliée, sinon complètement effacée, par ces lignes finales (p. 149) où M. Blondel, au risque d'un nouvel anthropomorphisme, en arrive à proclamer « aussi bien... la foncière bonté du Père, sacrifiant par amour son Fils, que l'amour que ce Fils bien-aimé veut aussi témoigner à l'humanité coupable ».

Ces hésitations et oscillations diverses ont toutes leur cause dans le principe, initialement posé et depuis tant bien que mal maintenu, qu'il y aurait lieu d'admettre, « avant tout pardon » (p. 145), un exercice préalable de la justice — et de la justice pénale — à l'égard du pécheur. Dans ces conditions, il est aussi impossible d'éviter les antinomies auxquelles se heurte M. Blondel que de les résoudre convenablement.

En réalité, selon la doctrine catholique, le salut de l'humanité pécheresse résulte d'un seul décret divin, à la fois simple et immuable comme son auteur, où les deux attributs de justice et de miséricorde interviennent chacun pour leur part dans ce qu'ils ont d'également sacré. « Au sein du conseil trinitaire », pour emprunter à l'auteur une de ses images (p. 146), il ne saurait y avoir ni tergiversation ni désaccord.

Pour autant qu'il soit possible de concevoir une priorité dans l'éternel, c'est à la « philanthropie de Dieu », — expression qui, soit dit en passant, n'est pas de saint Jean, comme l'écrit par distraction M. Blondel (p. 149), mais de saint Paul (*Tit.*, III, 4) — que revient ici l'initiative. Sans cesser d'être la suprême expression de l'ordre moral, le Dieu de la foi chrétienne est aussi le Père céleste qui sait et veut pardonner[1].

---

1. Qu'il suffise de rappeler ici les deux collectes liturgiques suivantes : « Deus qui omnipotentiam tuam parcendo *maxime* et miserando manifestas... Deus cui *proprium* est misereri semper et parcere... ». « Concevez que Dieu... aime les natures qu'il a faites, tant qu'elles sont telles qu'il les a faites... Vous croirez aisément que l'homme devenu pécheur, quoique digne de la colère divine, Dieu peut encore l'aimer avec tant de charité et de bonté que d'envoyer son Fils pour le délivrer de ses péchés. » MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique*, IX, 8, dans *Œuvres complètes*, édit. DE GENOUDE et DE LOURDOUEIX, Paris, 1837, t. II, p. 62.

Sur le plan naturel, tout ce que Dieu exige pour cela, c'est le retour sincère du coupable, qui, pour « prodigue » qu'il soit, ne laisse pas d'être son enfant. Exigence qui relève, si l'on veut, de la justice prise au sens le plus large, mais qui, même si elle nous est pénible à quelques égards, est moins une peine, à proprement parler, qu'un hommage rendu à notre dignité d'êtres spirituels et qui, de ce chef, nous rachète et nous grandit au lieu de nous punir. Après la rectitude fidèlement observée, que peut-il y avoir de plus noble, pour une créature libre, que la faute réparée au prix d'un loyal redressement ? C'est seulement à défaut de cette résipiscence nécessaire que surviendrait la peine à titre de sanction : la grâce du pardon divin a précisément pour effet de nous soustraire à cette menace dans la mesure même de notre repentir.

Dans cette économie de la *religio perennis*, le dogme de la Rédemption introduit un facteur nouveau, du fait qu'entre le coupable et le Dieu offensé dont il redoute la « colère » s'interpose la personne du médiateur. Non pas que celui-ci ait pour mission de changer à notre égard les dispositions de Dieu, dont son avènement suffirait à nous garantir l'inépuisable bonté : *iam diligenti nos reconciliati sumus*. Aucune image ne saurait prévaloir contre ce principe augustinien.

Il n'est pas davantage question de faire supporter au Rédempteur tout ou partie des peines qu'il vient nous épargner. Après s'être longtemps édifiées de cette pathétique substitution, les sensibilités protestantes finissent par y voir une invincible pierre d'achoppement[1]. Dans la sotériologie catholique, au contraire, il ne s'agit pas de châtiment à subir, mais de satisfaction à fournir : *omne peccatum*, écrivait saint Anselme, *satisfactio* AUT *pœna sequatur*[2]. Et la satisfaction elle-même ne comporte pas nécessairement d'élément pénal[3].

1. Cf. Louise Compain, *La robe déchirée*, Paris, 1929, p. 60 : « Ces petits... ne peuvent plus admettre qu'un Dieu d'amour ait besoin de frapper son Fils pour pardonner aux hommes ».

2. Ans. Cant., *Cur Deus homo*, I, 15.

3. Voir Thom. Aquin., *Sum. theol.*, pars IIIª, q. 46, art. 5 ad 3um, commenté dans Ed. Hugon, *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 6e édition, 1927, p. 81-82 et 99.

Pour citer un philosophe qui n'ignorait pas les traditions de l'École et qui, d'ailleurs, accorde beaucoup à la dialectique anselmienne de la nécessité, nous rapporterons ici le témoignage de Malebranche : « Voulez-vous, interroge Aristarque, pénétrer dans les desseins de Dieu ? Voulez-

Mais qui d'entre nous peut se flatter sans pharisaïsme de « réaliser » ce que signifie l'offense de Dieu et, le cas échéant, de l'avoir adéq..atement réparée ? Tel est exactement le sens et le but de la médiation du Christ. Volontairement il accepte de se substituer à ses frères coupables pour offrir à Dieu, en leur nom, la compensation de son obéissance et de son amour. Ou, plus exactement, c'est Dieu qui, pour suppléer à l'insuffisance — dans l'ordre tant naturel que surnaturel — de l'humanité déchue, lui accorde ce moyen de réparation. Il n'y a donc pas lieu de craindre, avec notre philosophe, que la raison humaine recule devant le scandale du Père éternel « imposant au Verbe incarné le supplice d'une terrible expiation », mais d'inviter les âmes croyantes à s'assurer par une foi agissante et généreuse le bénéfice d'une économie de salut tout entière conçue par la divine miséricorde en vue de faire « surabonder la grâce là où abondait le péché ». (*Rom.*, v, 20).

Que du reste, même établi sur ces hauteurs, le dogme chrétien de la Rédemption enferme une part de mystère, qui voudrait en douter ? Il n'en est pas moins vrai que le vêtement qu'il a reçu de la grande tradition médiévale est de nature à le protéger contre tout ce qu'on a pu, faute de le bien comprendre, lui reprocher d'irrationnel. Le cas présentement discuté ne montre que trop combien nos apologistes gagneraient à puiser la doctrine catholique aux bonnes sources, avant de courir l'aventure de certaines improvisations. Et le mal n'aurait rien de grave s'ils y étaient seuls intéressés ; mais comment pourrait-il ne pas se produire, malgré la meilleure volonté du monde, au détriment de la vérité qu'ils se proposent de servir ?

---

vous donner des bornes à sa sagesse et à sa puissance ? Pensez-vous que Dieu ne pourrait satisfaire à sa justice que par la mort de son Fils ? Si cela est... »,

« Je vous entends, d'interrompre Théodore, le porte-parole de l'auteur, la justice de Dieu pouvait être satisfaite par mille autres moyens. La moindre souffrance, la plus petite action de l'Homme-Dieu pouvait satisfaire pleinement à Dieu pour tous nos crimes ; car le mérite en est infini par la dignité de la personne. Mais Dieu ne pouvait être satisfait pleinement que par celle d'une personne divine. Rien n'est digne de Dieu que Dieu même. Toute offense de Dieu est infiniment criminelle et il n'y a rien d'infini que Dieu. Il ne peut donc se satisfaire s'il ne s'en mêle. Telle est sa grandeur. » MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, v, édition déjà citée, t. II, p. 220-221. Des deux interlocuteurs en présence, toute la subtilité du second n'empêche pas le permier de tenir le bon bout.

III

Ces spéculations telles quelles sur la raison d'être dogmatique des modalités qu'affecte notre Rédemption, se complètent chez M. Blondel — qui d'ailleurs n'a pas grand souci de les nouer aux précédentes — par une série d'autres, qui tendent à enraciner non moins profondément les données de notre foi dans le sol de la psychologie (p. 150-151). C'est là que la méthode d'immanence trouve à s'appliquer. Et s'il n'y a pas lieu de faire, par principe, grief à l'auteur de lui réserver sa place en un domaine qui peut être à bon droit le sien, l'occasion n'en est pas moins à saisir de la juger à ses fruits.

A l'encontre de l'apparente objectivité dont il faisait preuve jusque-là, notre philosophe a bien l'air de revendiquer ici, avec autant de fermeté que de discrétion, le mérite de la nouveauté.

Sans y réfléchir, on s'imagine volontiers que la Rédemption a restauré et remis les hommes dans leur condition primitive à l'égard de leur possibilité d'être sauvés. C'est là pourtant une méprise ou une confusion et il importe de noter les différences qui entraînent pour nous des devoirs nouveaux (p. 150).

Il ressort du contexte que M. Blondel entend parler de « possibilités » pratiques ou subjectives. Ce qui soulève, en effet, une autre face du problème de la Rédemption. D'autant que l'effort de l'auteur ne consiste pas seulement, comme il le dit, à fonder sur ce thème « des devoirs nouveaux pour nous » : il va jusqu'à en déduire une fois de plus la raison explicative du mystère en question. Sans doute la « Passion rédemptrice », qui formait le centre de la première démonstration, n'apparaît-t-elle ici qu'au second plan ; mais elle sera remplacée par un objectif à peine moins important et moins direct, savoir la personne et la carrière du Rédempteur.

De même que tout à l'heure notre philosophe raisonnait sur les conséquences du péché originel dans l'ordre religieux, le point de départ est ici la perception de ses ravages dans l'ordre moral.

...Par la chute, ce don (d'une vocation surnaturelle) — tel qu'il ne peut être l'apanage naturel d'aucune créature — a été perdu sans pouvoir être recouvré par aucun effort humain. De plus, l'inté-

grité des facultés naturelles elles-mêmes a été blessée : l'ignorance et la concupiscence, résultats du péché, ont déterminé dans les consciences et les sociétés humaines des troubles profonds *(ibid.)*.

Bien qu'il ne faille pas en pousser le tableau trop au noir, rien de plus conforme aux données de la tradition et de l'expérience que de proclamer les « blessures » infligées par la faute originelle à nos « facultés naturelles » d'intelligence et de volonté : au moins par rapport à notre fin spirituelle, de toutes la principale, rien n'est malheureusement plus avéré que l'aveuglement de celle-là, si ce n'est l'indolence ou la résistance de celle-ci. Où trouver un remède à ce mal ? Pas en nous, croit pouvoir enchaîner l'auteur.

Ce n'était pas de l'humanité livrée à elle-même que pouvait surgir le relèvement de son idéal et de ses mœurs *(ibid.)*.

Autant dire que ni l'intelligence ne pouvait retrouver en elle-même assez de lumière pour nous remettre sur le chemin de nos destinées, ni la volonté suffisamment de force pour nous y maintenir. Thème augustinien que l'auteur se contente de rappeler comme une sorte d'évidence et sans éprouver le besoin d'y ajouter ne fût-ce qu'un semblant de preuve ou d'explication. N'y aurait-il pas cependant à le mettre *in tuto* contre le grief d'exagération sur le terrain tout à la fois de l'observation et de la théologie ? Sans prendre garde à ces problèmes, l'auteur se hâte de courir à la conclusion sotériologique dont l'établissement lui tient au cœur.

Il fallait, pour ouvrir une nouvelle voie au salut, la médiation, la réparation, la prédication, les exemples, l'immolation de l'Homme-Dieu *(ibid.)*.

Mettons que, sous peine de rester incurablement disparates, les éléments réunis dans cette synthèse doivent se prendre dans l'ordre subjectif et que, par analogie avec « la prédication » et « les exemples » du Christ qui sont des faits concrets, « la médiation, la réparation » et « l'immolation de l'Homme-Dieu » s'entendent moins de leur valeur en soi que de la conscience que nous en avons : il est clair qu'une assertion aussi catégorique déborde les prémisses destinées à l'établir. Sans multiplier autant que dans sa première partie les formules

absolues, M. Blondel raisonne ici dans le même sens : de même que, tout à l'heure, pour satisfaire à la justice divine « il fallait une compensation expiatoire » que seul un Homme-Dieu était capable de fournir, ainsi, pour donner à l'homme déchu le maître et le modèle qui lui manquait, c'est encore l'Homme-Dieu qu'« il fallait ».

Or tout ce qu'on peut dire de la déchéance humaine et de l'incapacité qui en est la suite fût-il incontestablement prouvé — ce qui n'est pas le cas — la logique n'oblige-t-elle pas à reconnaître qu'il y a loin de ces faits à la nécessité de l'Incarnation ? Pour sacrée que puisse être la fin en cause, il n'en résulte pas qu'un tel moyen était indispensable en vue de l'obtenir.

Que les expositions de ce genre ne soient pas incapables de suggérer — tout au moins *oratorio modo* — l'avènement terrestre du Fils de Dieu comme Sauveur du genre humain et que *post factum*, c'est-à-dire à la lumière de la révélation évangélique, elles soient en mesure de nous faire mieux sentir, à l'immensité de nos besoins, la somme de bienfaits dont nous sommes redevables au Verbe incarné, d'accord. Néanmoins le théologien doit se résoudre à ne rien y chercher de plus qu'un ensemble de convenances ou d'harmonies dont il lui est loisible de faire profiter le dogme chrétien, mais sans croire pour autant — ni donc vouloir — proprement les ériger en démonstrations. C'est à ce titre que l'argument rationnel appartient à la tradition théologique et que saint Augustin entre autres, y vit, à l'occasion, de quoi donner une réponse plausible à la question *Cur Deus homo*[1]. Le tout est de ne pas lui demander ce qu'il ne saurait fournir.

Et l'on pourrait bien toucher ici du doigt la double condition à laquelle toute méthode d'immanence en matière dogmatique est nécessairement vouée, sous peine d'équivoque ou d'échec : savoir, comme, dans l'espèce, M. Blondel l'a bien compris, au lieu de caresser la chimérique et ruineuse illusion de le découvrir au dedans ou de l'en inférer, de chercher son objet au dehors — *fides ex auditu* (*Rom.*, x, 17) — pour y donner tout d'abord une loyale adhésion, sauf à concentrer ensuite son effort sur tout

1. Cf. *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, p. 364, où est indiqué dans ce sens un passage du *De utilitate credendi*, xv, 33, P. L., t. XLII, col. 89.

ce qui peut nous le faire apparaître convenable et, si possible, attrayant, mais en soumettant nos impressions subjectives au contrôle du donné qu'il exprime et sans jamais renverser les rôles en présentant ou promettant comme une preuve — donc une cause — ce qui ne saurait être qu'un résultat.

Faut-il penser que l'auteur a voulu et cru faire davantage au sujet de la Rédemption ? Ce n'est pas sûr. En tout cas, s'il en était ainsi, non seulement il n'y aurait pas réussi de fait, mais il ne pouvait pas y réussir[1]. Peut-être d'ailleurs, en dépit

---

1. Quelques déductions similaires de l'auteur peuvent, à cet égard, servir de confirmation. Après avoir exposé comment notre détresse morale appelait, à son sens, l'avènement de l'Homme-Dieu, M. Blondel poursuit aussitôt : « Et puisque le foyer du péché couvait désormais et couve toujours au cœur de tout descendant d'Adam, *il fallait*, IL FAUT DONC aussi que chacun participât et participe à la pénitence du Christ » (p. 150-151). Thèse générale en faveur de laquelle sont alléguées deux raisons de très inégale valeur.

« ...Soit pour vaincre les mauvais penchants qui ne sont jamais entièrement détruits en cette vie terrestre. » Or il est évident que, si l'homme a l'obligation de « vaincre ses mauvais penchants », ce n'est pas uniquement parce qu'il devrait participer à la Passion du Christ. Que, dans cette considération, le croyant puisse trouver un argument supplémentaire de délicatesse spirituelle, une de ces « raisons que la raison ne connaît pas », d'accord. Mais il est non moins sûr que, pour prendre la portée d'un impératif catégorique, ce motif doit être complété par l'appel, seul décisif, à ceux de la conscience et de la foi.

« ...Soit, de continuer M. Blondel dans une tout autre voie, pour associer les souffrances et les mortifications de l'épreuve présente au sacrifice expiatoire et amoureux du Sauveur. » Ce qui pourrait, à la rigueur, ne signifier qu'une association analogue à la précédente, mais qui, par allusion à (*Col.*, I, 24), s'entend ici d'une coopération effective, d'une « mission compatissante et corédemptrice » (p. 153). Poussée à ce point, l'inférence verbale atteint-elle seulement la probabilité ? Il faudrait, en tout cas, bien d'autres explications approuvées pour arracher la « corédemption » ainsi comprise au domaine de l'éloquence et l'annexer à celui de la théologie, beaucoup plus encore pour donner à notre philosophe le droit d'écrire : « C'est ainsi que, conséquemment au péché, l'économie du plan divin pour réaliser et surnaturaliser la doctrine humaine s'est trouvée logiquement modifiée (?) et, à certains égards, enrichie (??) par une contribution de l'homme au plan divin de charité qui avait amené le Fils de Dieu sur la croix », même en tenant compte de l'opportune précision qui suit : « Ce n'est pas l'efficacité de l'holocauste purificateur... qui laisse quelque chose à désirer et à compléter. Il s'agit de l'extension à nous-mêmes et à nos frères de l'application du sacrifice rédempteur » (p. 151).

On aura remarqué, chemin faisant, que M. Blondel nous presse de nous unir « à la *pénitence* du Christ » (*ibid.*). Terme désavoué par les théologiens (voir A. MICHEL, art. *Jésus-Christ*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1286) et dont les analyses de l'auteur n'autorisent en rien l'emploi.

des outrances d'un verbe parfois autoritaire, son ambition n'allait-elle qu'à faire voir, comme avant lui tant d'autres spéculatifs[1], qu'il n'est pas impossible — bien que sans prétendre en garantir l'absolue solidité — de jeter un pont, voire même plusieurs, entre les deux domaines de la raison et de la foi. Il ne paraît pas que l'Église ait tenu rigueur à saint Anselme des exagérations de sa dialectique. Avec un de ses émules, pourquoi en agir autrement ? Ce qu'il faut surtout et certainement regretter, c'est que, pour une entreprise de cet ordre, M. Blondel ne se soit pas toujours montré suffisamment difficile et dans le choix des matériaux.

Il n'est, au demeurant, pas commun de voir un philosophe d'éducation et de tournure aussi peu scolastique, marcher ainsi, par une sorte d'instinct, sur les traces de l'archevêque de Cantorbéry, jusqu'à reprendre à son tour, avec une de ses plus audacieuses tentatives, une partie de ses solutions. Preuve s'il en fallait une, que la raison d'être de l'économie rédemptrice adoptée par la sagesse divine à notre égard n'est pas uniquement un problème d'école et que, en continuant à y appliquer encore aujourd'hui ses respectueuses investigations, la théologie moderne, au lieu de se lancer à la poursuite d'inaccessibles chimères, ne fait que se conformer aux lois permanentes du *rationabile obsequium*. Comment les plus hauts desseins de l'*increata Veritas* ne livreraient-ils pas quelques-uns tout au moins de leurs secrets à la chétive *ratio creata* qui prend soin de s'y appliquer, suivant le programme tracé par le concile du Vatican, *sedulo, sobrie et pie ?* Sur ce plan, la recherche théologique est encore un acte de religion.

On ne peut pas ne pas souligner aussi le mouvement pour ainsi dire spontané qui porte le penseur croyant, au XXe siècle tout comme au XIe, à chercher dans les décrets de Dieu une certaine nécessité. Et il faut en retenir que, surtout chez l'être souverainement ordonné, toute apparence d'arbitraire est un désordre qui répugne à la raison. Mais ne doit-on pas compter également avec la liberté des voies de Dieu et, plus encore, avec la manifestation d'amour que l'Écriture met à la base du mystère de la Rédemption ? Aussi l'École a-t-elle mitigé sur ce

1. Voir P. Rousselot. *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908, p. 156-179.

point la rigidité du système anselmien pour n'accorder à l'Incarnation qu'une nécessité conditionnelle, c'est-à-dire subordonnée à l'hypothèse — qui restait elle-même d'ordre facultatif — d'une réparation adéquate au péché. Ainsi peuvent rester sauves cette immense gravité de l'offense divine et cette libéralité souveraine de l'Incarnation qui sont à titre égal dans la logique du sens religieux. Toute spéculation ne peut qu'être branlante ou risquée dans la mesure où cet équilibre de la sotériologie catholique lui fait défaut.

A quoi bon enfin demander à l'Homme-Dieu, d'une manière plus ou moins impérieuse, une satisfaction pour le péché, si l'on venait à se méprendre sur le caractère de celle-ci ? Or la grande théologie catholique a hérité de saint Anselme une tradition — dont la Réforme seule a interrompu systématiquement le cours — d'après laquelle « satisfaire » ne signifie pas précisément acquitter au regard de la justice de Dieu la peine due au péché, mais lui rendre, par un surcroît d'hommages, l'honneur dont il fut privé de ce chef[1]. C'est dans ce sens qu'est orienté le devoir personnel de pénitence qui s'impose au pécheur et, tout de même, par voie de conséquence, l'œuvre éminente de réparation dont le Rédempteur assure l'avantage à la famille humaine, que le poids doublement lourd de sa contingence et de ses fautes rendait trop incapable d'y suffire autant qu'il l'aurait fallu.

Dès lors, autant l'essai de M. Blondel offre d'intérêt pour le témoignage qu'il apporte à l'actualité de la spéculation doctrinale inaugurée par le *Cur Deus homo*, autant l'application qu'il tente de ce principe appellerait d'amendements pour correspondre aux données les plus obvies du problème et ne pas tomber sous le coup du vieil adage : *Magni passus extra viam.*

IV

Depuis que ces lignes furent écrites, M. Blondel a fini par publier l'*opus magnum* trop longtemps attendu pour n'être pas accueilli avec une particulière faveur, où il s'applique à

1. Cf P. Galtier, *De Inc. ac Redemptione*, Paris, 1926, p. 401 : « Ea notio est in Ecclesia *communis* » et p. 400 : *explicatio vera*. A la suite (p. 401-403), l'auteur expose, en termes d'école, que la souffrance est seulement le *materiale* de la *satisfactio vicaria*, tandis que c'est le libre dévouement du Christ qui en constitue le *formale*.

établir *ex professo* la convergence ou, comme il aime à dire, la « synthèse » entre les données du christianisme et celles de la philosophie. Il va de soi que la Rédemption devait y trouver place. En effet, l'ébauche qu'on vient d'étudier y figure en bon rang et, comme on pouvait l'augurer, l'exposé de ce dogme y conserve, pour le fond, tous ses traits caractéristiques, en même temps qu'il bénéficie d'une rédaction nouvelle, sensiblement plus étoffée, qui lui donne la portée d'un travail neuf[1].

Par rapport au discours-programme de 1940, l'œuvre définitive présente une lacune qui en affecte l'architecture générale et qu'il faut, selon toute vraisemblance, expliquer par une suppression voulue. Il n'est plus question ici de l'argumentation subsidiaire (ci-dessus, page 59-64) où l'auteur essayait de nouer un lien dialectique entre l'Incarnation et nos besoins dans l'ordre moral. M. Blondel aurait-il estimé la preuve trop faible ou simplement obéi à l'impression d'un certain double emploi ? Toujours est-il qu'à cet allègement l'ensemble de sa construction sotériologique gagne plus d'homogénéité sans encourir aucun détriment essentiel.

Ainsi concentrée sans en être appauvrie, la nouvelle synthèse reçoit d'autre part l'anneau complémentaire dont l'absence en compromettait le plein développement. Car, cette fois, l'auteur commence par élever son regard jusqu'au tout premier décret de notre Rédemption[2], indépendamment de ses modalités éventuelles, et c'est pour y appliquer, non moins qu'aux suivants, la loi anselmienne de nécessité.

...Le refus opposé par l'homme à son impérative vocation [surnaturelle] *ne pouvait*, d'après la prescience, la sagesse et l'amour de Dieu, faire définitivement échouer le dessein qui donnait à la création tout son sens véritable et transcendant. « Les dons de Dieu sont sans repentance » : *il ne peut* les regretter, même quand les ingrats et les coupables n'en profitent point ou s'en servent de manière à rendre leur ingratitude ou leur offense plus odieuse. A plus forte raison en est-il ainsi quand il s'agit du don par excel-

1. Maurice Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. I : *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris, aux Presses universitaires de France, 1 44, sixième partie : *L'énigme de la réparation des fautes et le mystère de la Rédemption*, p. 159-186.

2. Cf. p. 182, où l'auteur évoque « cette délibération du conseil trinitaire qui... aboutit à décider la création de l'humanité ». Sans doute en est-il de même lorsqu'il s'agit de « décider » notre Rédemption.

lence, celui de Dieu lui-même se communiquant de la manière la plus complète qui se puisse concevoir (p. 127).

Un second argument, d'où notre philosophe dégage une conclusion non moins absolue, est emprunté au rôle de médiateur naturel qui revient à l'homme en vue de rattacher à Dieu le reste de la création.

...Dès lors, la chute originelle de l'homme, appelé à servir d'incarnation et de réalisateur pour l'assomption de toute la nature, *ne pouvait* faire échec à la finalité suprême de l'intention créatrice (p. 128).

La psychologie, au demeurant, est en parfait accord avec la métaphysique.

...A ce point de vue, l'état de déchéance demandait à être réparé, d'autant plus que la responsabilité de l'homme impliquait des circonstances atténuantes à cause même de la complexité de ses facultés et des suggestions mauvaises de celui qu'on a appelé l'ennemi du genre humain (p. 129).

De toutes ces raisons il est exact de dire, en effet, qu'elles appartiennent au dossier classique de ce problème[1]. Seulement les théologiens ne les retiennent qu'a titre de convenances et regarderaient comme une erreur d'en inférer, ainsi que le fait plus loin M. Blondel (p. 139), que « le plan primitif de la Providence *ne pouvait* être aboli[2] ».

A cette sorte de prologue près, la suite de l'économie rédemptrice est ici de même type que dans l'esquisse déjà connue. Elle est tout entière suspendue au fait primitif de notre élévation à l'ordre surnaturel, que l'auteur — suivant une hypothèse de saint Bonaventure dont il paraît bien s'inspirer, tout en négligeant d'en faire état — aime à présenter comme postérieure à un état naturel initial, au cours duquel le premier père eût été en mesure de se préparer à la grâce de l'adoption. Situation « d'essai et d'attente » à bien des égards (p. 115), mais dont l'auteur professe avec plus de clarté que précédemment (cf. p. 51)

1. Voir art. *Rédemption*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 1976-1977.
2. Il est vrai que la langue de M. Blondel autorise des associations comme celle-ci : « Réponses nécessaires... requises aussi par les plus hautes convenances » (p. 150), où ne brille pas précisément le respect des nuances logiques usuelles.

que, « telle une avance d'hoirie qui servait de noviciat à son adoption divine et à sa béatitude éternelle » (p. 113), elle impliquait déjà une possession effective du surnaturel, qui devait seulement recevoir, à la fin de l'épreuve, la consécration du définitif.

C'est le refus de cet appel divin ou plus exactement, suivant la doctrine de saint Thomas, le désir insensé de s'en arroger le privilège sans le rapporter à Dieu, qui constitue l'essence du péché originel et en fait l'exceptionnelle gravité. M. Blondel continue, de ce chef, à y reconnaître un « caractère virtuellement déicide et homicide » (p. 226), ou encore, comme il s'exprime ailleurs, une « virtualité déicide » (p. 303). Loin toutefois de restreindre cette immense responsabilité (cf. ci-dessus, p. 51-52) à nos résistances devant les offres surnaturelles de Dieu, il professe expressément le contraire et c'est le « péché » comme tel qui mérite, à ses yeux (p. 159), la même note de criminelle infamie « en tant qu'il abuse des dons *naturels et surnaturels* conviant l'humanité à une union avec la vie et la félicité divine ».

Ainsi l'auteur peut-il inviter les psychologues et moralistes du dehors (p. 160) à « scruter » la profondeur de la faute humaine « avec un réalisme plus complet, plus implacable qu'*on* ne l'a fait d'ordinaire[1] ». Car il ne semble pas que nos mystiques et nos théologiens aient jamais eu grand besoin qu'on les rappelle à l'observation de ce devoir.

Suivant la manière d'entendre la malice du péché varie celle d'en concevoir la réparation. Conscient avec raison de son extrême gravité, M. Blondel voudrait en déduire qu'il est « humainement incurable » (p. 160).

> ...Il nous apparaît qu'en effet le mal que l'agent peut commettre en abusant de son libre arbitre ne saurait être ni expié, ni réparé, ni pardonné par un simple aveu, par un remords, par un changement d'attitude, par une compensation toujours insuffisante d'un passé, un passé désormais scellé dans ce qui ne peut plus n'avoir pas été. Les actes humains ...entraînent normalement des résultats que Dieu ne peut plus ni supprimer, ni modifier (p. 163-164).

1. Cf. p. 163 : « Dure vérité que trop souvent l'*on* se dissimule ou que l'*on* oublie complètement. » Formules vagues qui désignent sans doute les mêmes destinataires ; mais d'aucuns ne pourraient-ils pas s'y tromper ?

Mais de telles prémisses ne sont pas de taille à supporter le poids de la conclusion. Car le problème n'est pas et ne saurait être d'enlever à la faute humaine la matérialité qui l'a inscrite une fois pour toutes dans la trame du réel : il est d'effacer le désordre moral dont elle fut la suite et la manifestation. Ne serait-ce pas nier l'existence de l'agent moral que de lui refuser, en dépit des claires suggestions de la conscience religieuse, les moyens d'un tel revirement ? En admettant même que cette pénitence réparatrice ne puisse pas être égale au péché, où est le principe absolu qui exigerait qu'elle le soit ?

A l'encontre de ces évidences, il suffit à l'auteur de quelques témoignages discontinus et peut-être douteux — où le mythe platonicien de la déchéance, appuyé d'abord par la métaphysique de l'acte humain chez Aristote et la notion kantienne de la « liberté intemporelle », reçoit enfin l'appoint psychologique de Sully-Prudhomme et de Georges Elliot — pour nous acculer

bien en face de ces deux vérités nécessaires : impossibilité de réparer ou d'absoudre humainement le passé ; besoin indélébile de satisfaire aux exigences d'une justice supérieure à toutes les excuses comme à toutes les transactions.

D'où cette situation tragique avec perspectives dantesques :

Impasse terrible où l'humanité, qui ne peut revenir sur ses pas, nepeut se frayer *aucune issue*, pas même pour l'accès d'un trait de lumière qui lui rendrait un peu d'espérance (p. 164).

Ces inductions prétendûment rationnelles recevraient, en outre, le *confirmatur* de la révélation, « puisqu'*il a fallu que le Fils de Dieu mourût* pour que l'humanité pût revivre à l'ordre éternel de grâce » (p. 165). Malheureusement on ne voit pas sur quelle base est fondée cette thèse, qui aurait certainement le don de réunir contre elle, d'emblée, l'unanimité des théologiens.

Quand il s'agit d'expliquer en quoi consiste positivement l'économie rédemptrice[1], on retrouve le même grave mécompte

1. Avant d'aborder ce thème, l'auteur juge à propos de commencer à fournir quelques « précisions sur la terminologie des mystères sotériologiques » (p. 166-173). Et l'entreprise n'aurait, à n'en pas douter, rien de superflu. Mais rarement la maîtrise éprouvée du professionnel y fit

que ci-dessus (page 52-58). Par cette « inconcevable rigueur de la réparation » (p. 164) et ces « requêtes inélucrables de l'absolue justice » (p. 167) dont il persiste à maintenir gratuitement la revendicaiton, pas un moment M. Blondel n'envisage autre chose que les peines dues au péché. On le voit surtout à la manière dont il conçoit que le Christ se substitue aux pécheurs pour les en décharger au prix de sa propre Passion.

...Il se met à leur place et il subit le supplice dont eux-mêmes n'auraient pu porter utilement l'ignominie (p. 169).

...C'est par obéissance, sous la rigoureuse loi de la justice divine... que le Christ est condamné à mort... Et il semble bien même s'effondrer [à la scène de l'agonie] devant cette accablante mission : sous un tel pressoir jaillit la sueur de sang... C'est donc bien... l'humanité faible et pécheresse qui est toute en lui pour une immolation exigée par l'inexorable logique de l'ordre naturel et surnaturel tout ensemble, *tant il y a d'irréparabilité dans le péché* contre la loi morale et contre la vocation divine (p. 174).

Des deux aspects que la théologie catholique distingue dans le péché, savoir le *reatus pœnæ* et le *reatus culpæ*, c'est un fait que M. Blondel sacrifie pratiquement le second. Même du seul point de vue philosophique, il est difficile de tenir cette méthode pour un progrès. Elle est particulièrement regrettable et paradoxale chez un auteur aussi visiblement dominé par le souci de restaurer et d'approfondir la notion du mal moral dans l'esprit de nos contemporains.

Logiquement l'œuvre du Christ ne pouvait, en conséquence, être prise que sous un angle pénal. Dès les réflexions que lui inspire la vie cachée du Sauveur, notre philosophe, en effet, relève le titre de « Fils de l'homme » adopté par Jésus,

comme s'il voulait mieux marquer par là qu'il appartient réellement à cette nature, à cette humanité dont il s'est rendu *solidaire*

plus cruellement défaut. Qu'il suffise de noter que M. Blondel y aligne, comme autant de notices « concourantes », les six catégories disparates qui suivent : expiation, réparation, satisfaction, déréliction, Rédemption consommation, dont un bon nombre n'ont rien de proprement « sotériologique », tandis que la plupart des autres n'arrivent pas à prendre de sens précis ou que certaines, comme la « rédemption », restent mêlées de figures dont une subtile allégorie livre seule à l'imagination un semblant de clef.

en tout, hormis le péché, afin de prendre sur lui *toutes* les fautes, *toutes* les souffrances, *toutes* les expiations, *toutes* les dettes dont la miséricorde peut se charger (p. 153).

Dans la Passion principalement, l'auteur découvre « comme le cœur où se réconcilient la justice et la charité » sur le dos pour ainsi dire de l'« homme des douleurs ».

Tout, en effet, s'entre-suit dans ces péripéties où se succèdent et se compénètrent toutes les inventions de la puissance, de la justice et de l'amour divin, coalisés pour ainsi dire contre le péché, contre ses effets et *contre la Victime expiatoire* (p. 166).

Sans abonder en réflexions sentimentales qui ne sont pas dans le style d'un philosophe, la plume de M. Blondel vibre d'une émotion sobre et contenue en touchant par allusions discrètes à cette œuvre de « justice implacable » (p. 167), à ce « supplice sans merci » (p. 175), qui lui semble « requis par la réalisme d'une stricte équité » (p. 177), où, « si le Père a imposé les extrémités de sa justice contre les péchés déicides, c'est pour avoir, si l'on ose dire, une raison de plus d'aimer son Fils » (p. 178).

Au milieu de ces souffrances, un rang tout spécial — que l'article de la *Vie spirituelle* faisait à peine entrevoir, mais qui va maintenant s'afficher en pleine lumière — est accordé à la « déréliction » du Christ, sous prétexte que « cette exclamation d'angoisse suprême marque une phase instructive et singulièrement expressive de la désespérance des impénitents » (p. 170). Sans hésiter, M. Blondel en dénonce crûment la mystérieuse provenance.

Le Christ a constamment conservé la béatitude de la vie trinitaire et cependant, en un instant décisif, il a eu le sentiment d'être abandonné de son Père. Qu'est-ce à dire ? Quelle réalité se cache sous ce supplice, plus radical que tout autre, le seul pour ainsi dire absolu et total ? C'est celui même qui constitue le dam (p. 180)[1].

1. « Une sorte de dam, atténue plus loin l'auteur (p. 321) qui lui fait connaître par une quasi-expérience instantanée la douleur immense d'être rejeté par son Père. » Mais cette légère et tardive amodiation suffit-elle pour supprimer ou seulement pallier ce que le fait même d'une telle assimilation a de choquant ?

« Fallait-il donc que, comme Médiateur..., le Verbe incarné prît personnellement conscience des états les plus extrêmes que l'homme pût connaître, vivre et pâtir ? Est-ce que, dans toute l'œuvre de la justice comme de la bonté divine, rien de ce qui pouvait être humainement accompli ou subi ne devait lui rester étranger et inéprouvé ? » Dans « la logique implacable du réalisme divin » en vertu duquel il s'était fait « péché », fallait-il aussi faire entrer jusqu'à « cette horreur sans nom » ?

Malgré la sollicitation des prémisses qui semblaient appeler cette conclusion, M. Blondel reste assez bien inspiré pour s'en tenir à un simple état psychologique déterminé dans l'âme du Sauveur par le mystère de substitution auquel il était soumis.

Combien la seule pensée, le seul sentiment d'être, non point pécheur, mais d'avoir sur soi tous les péchés du monde et d'en offrir au regard divin la montrueuse laideur est douloureuse au cœur déjà brisé et bientôt percé du Christ si pleinement filial ! Et c'est cet amoncellement sur soi de toutes les hontes, de toutes les méchancetés, sous lesquelles il était accablé et caché au regard de son Père, qui semble le suprême supplice, la plus humiliante douleur qu'offre à Dieu l'amoureux Sauveur de la misérable humanité (p. 181).

« Car c'est là, pour que la dialectique impérieuse du système continue à faire sentir jusqu'au bout l'étreinte d'une nécessité sans exceptions comme sans nuances, là que se consume le plus complètement l'holocauste tout spirituel que *réclamait* la divine horreur du péché » (*ibid.*). Le tout sous peine de paraître fermer les yeux devant « les réalités intrinsèques et transcendantes » (p. 180) qui se révèlent « sous les faits et les paroles du Christ mourant[1] ».

A cette assurance qui dénote une aussi tranquille certitude et sans égard à des sentiments personnels aussi honorables pour la piété du croyant qu'indépendants d'une théologie avec laquelle ils ne font pas assez corps pour n'y pouvoir survivre, il n'en faut pas moins dresser une fois de plus, puisqu'on peut encore les oublier ou les méconnaître, quelques

1. Cf. p. 163, où l'auteur ne connaît en dehors de lui-même que le groupe superficiel et mal défini dans lequel il réunit « moralistes, romanciers ou poètes », sans d'ailleurs cesser pour autant de faire, à l'occasion, cas de leur autorité.

lieux communs dont le rappel pourra sembler désobligeant à force d'être nécessaire, mais qui défient toute contestation... : *Magis amica veritas.*

Or la « vérité », dans l'espèce, est que ni le dogme chrétien de la Rédemption ne se confond avec la théorie de l'expiation pénale, ni que la « déréliction » du Christ en croix, qui est la forme aiguë et l'aboutissant logique de celle-ci, ne peut plus, comme opinion sotériologique, être coupée de ses attaches avec la Réforme, qui l'a suffisamment compromise pour que, dès la première heure, les François de Sales et les Corneille de la Pierre, les Bellarmin et les Suarez l'aient écartée avec énergie et que certains évêques présents au concile de Trente aient essayé d'en obtenir la condamnation. Il est donc aussi pénible que surprenant de voir des écrivains catholiques s'empresser de recueillir comme bien d'Église une conception malsaine et périmée, dont les héritiers de ses premiers auteurs, depuis un siècle au moins, travaillent à s'affranchir. C'est à se demander où des fidèles qui, sans être des spécialistes, auraient tout pour être instruits, peuvent bien chercher leurs informations pour se méprendre à ce point sur l'état réel des problèmes religieux.

Aussi bien notre philosophe n'est-il pas sans avoir une conscience — au moins confuse — de l'*imbroglio* dans lequel il se débat. Sous sa plume, en effet, comme déjà dans la *Vie spirituelle* (ci-dessus, p. 53), voici que revient une semblable critique des objections que soulèvent ces

implacables sévérités d'un Dieu qui, pour compenser l'offense et la désobéissance d'une de ses créatures à sa loi et à sa Majesté suprême, se montrerait susceptible au point de requérir la mort de son propre Fils (p. 175).

Contre quoi l'auteur, au lieu de renier ou reviser les postulats théologiques d'où viennent ses embarras, pense être suffisamment à l'abri en observant que le Christ n'a pas « fait qu'obéir passivement à cette exigence de justice » (p. 176), mais qu'il s'y est librement soumis par amour pour son Père et pour nous. « Rien, assure-t-il, n'est marqué avec plus d'insistance dans la Révélation chrétienne que le caractère à la fois durement imposé et volontairement, amoureusement accepté que présente le sacrifice du Calvaire » (p. 182-183). Comme si le problème, au lieu d'être résolu, n'était pas gravement compliqué par une

intolérable dichotomie, où la première des personnes divines garderait l'apanage d' « une incroyable dureté » (p. 178), sous prétexte de réserver à la seconde l'honneur du sacrifice et du dévoûment.

Quelques intuitions néanmoins auraient pu aiguiller M. Blondel sur une autre voie. Ainsi lorsqu'il commente en ces termes « l'interjection surprenante : *O felix culpa !* »

...C'est parce qu'il pouvait et devait résulter de cette faillite un surcroît de valeur pour l'humanité elle-même et pour la gloire accidentelle de Dieu (p. 178).

De fait,

il est bien vrai que Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour le sauver et que le Fils a tant aimé son Père qu'il s'est dévoué jusqu'à l'humiliation et à la mort la plus cruelle pour réparer le sacrilège commis contre la Toute-Puissance. Et de ce mutuel dessein devait résulter un accroissement, si l'on peut dire, de la gloire de la divine Trinité en même temps que le Christ sauveur acquérait pour son propre héritage... tous ceux qui... seraient sauvés par son sang répandu et par cette mort d'amour (p. 185).

Une doctrine de la Rédemption établie sur ces bases ne serait-elle pas dans la plus pure ligne de la tradition catholique ? Et peut-être que le philosophe lui-même n'aurait pas trop d'efforts à déployer pour y trouver de quoi satisfaire aux justes exigences de l'ordre éternel.

* * *

Au terme de son introduction générale (p. XVI), M. Blondel invite modestement ses lecteurs à lui signaler, sur « cette édition d'attente », leurs remarques, suggestions ou difficultés « en vue d'une édition ultérieure ». Ne sera-ce pas répondre à ce vœu que de contribuer à faire en sorte que, dans l'œuvre de haute apologétique rationnelle entreprise par l'auteur, l'acribie et la solidité doctrinales ne soient pas trop inférieures à la générosité des intentions ? Les pages qui précèdent n'ont pas d'autre but[1]. A cet égard, les menues retouches apportées

1. Dans un autre ordre d'idées, quelques références pourraient bien n'être pas de trop. Celle, par exemple, d'un texte assez énigmatique

par le présent volume au premier jet de 1940 traduisent des scrupules qui laissent l'espoir de voir se réaliser, sur quelques matières plus importantes, de nouvelles *retractationes* — au sens augustinien du terme — dont il est permis de penser qu'elles ne s'imposent pas moins.

Strasbourg.

Jean Rivière.

---

prêté à saint Ambroise et auquel l'auteur attribue une grande importance dans sa théorie du péché (p. 161). Ou encore celle d'une version fortement glosée qu'il impute à saint Paul : *Nosse bonum adiacet mihi, velle bonum in proximo est, perficere autem in me non invenio* (p. 133), alors que le passage visé, *Rom.*, vii, 18, est ainsi conçu : *Nam velle adiacet mihi ; perficere autem bonum non invenio.* Il n'est pas moins arbitraire d'appliquer à la « restauration » de l'humanité (p. 168) ces mots d'une hymne eucharistique bien connue : *Nova sint omnia, corda, voces et opera.*

En marge du Sacrifice de la Messe

LE ROLE DU PAIN ET DU VIN

SOMMAIRE : *Témoignages des Pères.* — Le Calvaire et le symbolisme du pain. — La Cène, utilisation merveilleuse du symbolisme du pain. — A l'autel, les modalités de la présence du Christ. — Les espèces du pain et du vin manifestent le caractère sacrificiel de la messe.

Théories plus récentes. — Trois groupes de théories. — Exposé de la théorie de l'immolation sacramentelle. — Elle ne repose pas sur le signe sacrificiel fondamental. — La pensée de saint Thomas d'Aquin. — A l'autel, la victime est vivante. — Avantages de la théorie exposée.

Cet article entend apporter une modeste contribution à la théologie de la messe. C'est par de multiples essais que les pensées se précisent et les théories qui cernent le mieux les problèmes s'édifient à l'aide de matériaux patiemment amenés à pied d'œuvre. Il a semblé, à l'occasion de leçons sur la liturgie de la messe, que les théories les plus en faveur de nos jours ne tenaient pas toujours suffisamment compte du réalisme liturgique ; les humbles espèces du pain et du vin n'y occupent pas d'ordinaire la place qui leur revient. Notre prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, le Christ Jésus, a offert le pain et le vin. C'est cette offrande du pain et du vin qu'il s'agit de bien entendre.

I

Le Calvaire et le symbolisme du pain

Partons des images familières dont le Christ s'est servi pour nous introduire dans le mystère de l'Eucharistie. Le Christ est le pain descendu du ciel ; il est la vigne dont nous sommes les sarments. Notons bien que c'est en vertu de la Croix que nous avons accès à cette nourriture et à ce breuvage. Ce n'est point l'incarnation, mais la rédemption qui nous sauve. Par son incarnation, le Christ se présente comme la lumière et la vie ; d'une manière ineffable, il marque une

nouvelle rencontre de l'homme avec Dieu. Nouvel Adam, il est à la tête d'une humanité régénérée. Mais avant de nous communiquer la vie divine dont il déborde, une œuvre s'impose à lui ; il doit satisfaire pour le péché et briser les liens qui détiennent l'homme dans les ténèbres et à l'ombre de la mort. Pour nous faire entendre qu'il est notre vie, il s'est dit notre pain ; pour nous faire entendre comment il veut nous nourrir : « Le pain, dit-il, que je vous donnerai c'est ma chair pour le salut du monde. » ... « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez pas la vie en vous ». A travers ces paroles mystérieuses, le Christ nous permet d'entrevoir la nécessité de son sacrifice. C'est sa chair qui sera notre pain, mais immolée et offerte pour le salut du monde. Nous devons manger cette chair comme on mange la chair d'une victime. Si sa chair est notre pain, c'est sur le Calvaire que ce pain a été rompu ; si son sang est un breuvage, c'est sur le Calvaire qu'est versé le calice de la nouvelle alliance. Les Pères nous répètent à l'envi que c'est du côté transpercé du Sauveur que jaillit, avec l'eau et le sang, la source des pardons et des grâces. *Ille sanguis qui fusus est, in remissionem fusus est peccatorum. Aqua illa salutare temperat poculum ; hæc et lavacrum præstat et potum*[1]. D'une manière plus réaliste encore, ils nous parlent d'une chair du Christ apprêtée en sa passion : *carnem Christi in passione confectam*[2]. La liturgie s'est emparée de ces pensées avec un réalisme conforme au génie mozarabe : *Hic panis quem lignum crucis coxit et hic sanguis quem torcular passionis expressit*[3]. De la liturgie elles passent dans les sermons sur l'Eucharistie : *Verum Christi corpus... igne passionis in ara crucis decoctum est, ut esset esui aptum*[4] ; et dans les commentaires sur l'Écriture : *Coquetur hic panis igne passionis*[5]. Saint Thomas résume toute cette tradition en cette nette formule : *Crux facit carnem Christi aptam manducationi*[6].

1. S. Augustin, *In Joan.*, tr. 120, 2 ; P. L. 35, 1953.
2. Quodvultdeus, évêque de Carthage, *Liber de promissionibus et prædicationibus Dei*, xxxix, 56 ; P. L. 51, 765.
3. *Liber Ordinum*, éd. D. Férotin, p. 318.
4. Jacques de Vitry, *Sermo 2 in Cœna Domini.*
5. Rupert, *In Joan.*, vi, 27 ; P. L. 169, 457.
6. III[a] Pars, q. lxxxi, art. 3, ad 1[m]. Il ajoute : *in quantum hoc sacramentum repræsentat passionem Christi.* C'est, en effet, le sacrement de

La Cène, utilisation merveilleuse du symbolisme du pain et du vin

Jusqu'ici nous évoluons en un symbolisme qui ne déroute pas les habitudes de notre langage. Sous l'image du pain, Notre-Seigneur nous fait entendre des vérités premières : il est notre vie, il l'est par sa passion : *in cruce salus, resurrectio et vita.* Toujours à la suite du divin Maître, nous allons pénétrer en un symbolisme nouveau qui tend à l'extrême, de par la toute-puissance divine, la réalité de nos images. Dieu seul en effet peut constituer en réalités concrètes de telles figures.

La Croix est un sacrifice. Notre-Seigneur a plus d'une fois annoncé que sa mort violente serait une oblation pleinement volontaire. Mais jamais il n'y a insisté d'une manière aussi vive et imagée qu'à la Cène. La Cène n'est sans doute pas, comme le voudrait le Père de la Taille, la simple oblation rituelle du sacrifice du Calvaire. Elle est une réelle anticipation de ce sacrifice et elle en éclaire aux yeux de notre foi la signification. Notre-Seigneur ne dit plus : « Je suis le Pain descendu du ciel » ; mais, assis avec ses disciples en ce dernier repas d'adieu qui se trouvait être en ces jours saints un des actes majeurs de la religion juive : la manducation de l'agneau pascal, symbole commémoratif de la délivrance du peuple de Dieu, il prit du pain, le bénit, le rompit et le distribua à ses disciples : « Prenez et mangez-en tous ; ceci est mon corps livré pour vous » ; et du vin : « Prenez et buvez-en tous, ceci est le calice de mon sang répandu pour la rémission des péchés ». Par ces paroles où s'exerce sa toute-puissance miraculeuse, le Christ rend sensiblement sa chair apte à la manducation et la tend à ses disciples comme on tend du pain. Par ces paroles, il répand visiblement son sang comme un breuvage et l'offre à ses disciples comme on offre à des amis une coupe de vin.

Guillaume de Saint-Thierry a fort bien interprété ce geste du Seigneur dans son *De Sacramento altaris* : *Oportebat ut*

---

l'Eucharistie qui manifeste par le symbolisme des espèces que le Christ, grâce à la Croix, est notre vie, notre nourriture et notre breuvage. Confer. Saint Bonaventure : *Sententiarum*, lib. IV, dist. XI, parag. II, art. 1, quest. 1, ad 4. *Christus a sua origine habuit cibandi habilitatem, sed actu est cibus effectus decoctione in igne passionis et compressionis in torculari crucis*, et saint Bonaventure ajoute comme saint Thomas : *sic est in ipso signo, scilicet in pane et vino.*

sicut cum necessaria nobis fuit visibilis ejus præsentia, invisibile in suis visibile factum est in nostris Verbum caro factum est, sic cum res exigit salutis nostræ ut manducetur caro ejus, quod non est ipsa caro in natura sua fuit in aliena, manducabilis scilicet[1]. Le sacerdoce du Christ se révèle, dans le rite même du sacrifice, selon l'ordre de Melchisédech. *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech, hoc est juxta ritum hujusmodi sacrificii, quod et in passione sua perficiens, Christus implevit,* nous enseigne S. Isidore[2]. A la Cène, le Christ offre d'après le témoignage de nos yeux, sacramentellement, le pain et le vin, mais en réalité, d'après le témoignage de sa parole auquel nous adhérons de toute notre foi, son corps et son sang. Sur la Croix, visiblement il offre son corps et son sang ; invisiblement, selon l'intention de son cœur qu'il nous a révélée à la Cène, il offre, pour que Dieu l'agrée, le vrai pain et le vrai vin, la source à jamais jaillissante de notre salut. *Quomodo Melchisedech, rex Salem, obtulit panem et vinum, sic et tu offeres corpus tuum et sanguinem, verum panem et verum vinum*[3]. *Sacerdos altissimi Patris existens, veri panis et vini, scilicet corporis sui atque sanguinis sacrificium in ara crucis obtulit*[4]. Ainsi la Cène et le Calvaire se correspondent. En anticipant, sacramentellement, le drame du Calvaire, la Cène nous en découvre les exactes perspectives : la mort du Seigneur est un vrai sacrifice, elle réconcilie l'homme avec Dieu, elle conclut une nouvelle alliance entre Dieu et l'homme, elle fait déborder de la victime sur l'humanité rachetée une nouvelle plénitude de grâces. Et immédiatement, à la Cène, sans attendre l'effusion réelle du Sang précieux, par l'appel du pain et du vin qui frappent leurs yeux, les disciples sont invités à puiser en toute confiance et en toute foi aux sources du Seigneur. *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris.* Le pain et le vin canalisent déjà pour eux toute la vertu de la Croix, tant il est vrai que la Cène est une anticipation de la Croix.

1. P. L. 180, 349.
2. *De eccl. officiis*, I, 18 ; P. L. 83, 754.
3. Saint Jérome, *Tract. de Ps.* 109, Anecdota Maredsolana, vol. 3. pars II, p. 201.
4. Saint Bruno, *Expos. in ps.* 109 ; P. L. 152, 1228.

A l'autel, les modalités de la présence du Christ

A l'autel, nous renouvelons le geste du Seigneur. En vertu des paroles de la consécration, sur l'autel comme à la Cène, comme au Calvaire, le Christ est constitué comme le pain de la vie éternelle et le calice de l'éternel salut : *panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ*. Ici surtout en se mettant en garde contre les dangers du symbolisme, on ne pénètre pas suffisamment dans le réalisme de la messe. Évidemment il convient de mettre en relief la présence de Notre-Seigneur sous les espèces du pain et du vin conformément à la doctrine si clairement exprimée contre les Protestants par le concile de Trente : *Si quis negaverit in sanctissimæ Eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesus Christi ac proinde totum Christum : sèd dixerit tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute : anathema sit*[1]. Évidemment il convient d'éviter tout soupçon d'impanation : « *Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat : anathema sit*[2]. Il se dégage de ces enseignements que le Christ nous est réellement donné dans l'Eucharistie et qu'il nous est donné sous forme de nourriture et de breuvage : *manentibus speciebus panis et vini*. Les Pères insistaient plus que nous sur ce second aspect du mystère. Ils s'expriment d'une manière dont parfois la gaucherie s'accuse après les éclaircissements de la théologie scolastique. Ne nous étonnons pas que les Protestants aient pu leur emprunter des formules, en y coulant une tout autre liqueur. Le pain, disent les Pères, en vertu de la parole du Christ, est la figure du corps ; le vin, celle du sang. La formule primitive du *Quam oblationem*, telle que nous l'a conservée l'auteur du *De Sacramentis* (IV, 5), s'exprimait ainsi : *Fac*

1. D. B. 883.
2. D. B. 884.

nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi[1]. En parlant de la Cène, saint Augustin l'appelle : *convivium in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit*[2]. Mais il ne s'agit pas pour eux d'une figure vide ; ils notent la différence entre les figures anciennes de la passion du Christ et cette figure nouvelle. La loi n'étreint que l'ombre : sous le signe nous possédons la réalité même. La loi promet, l'Évangile donne. Écoutons S. Augustin : *Judæi... agnum occidunt, azyma comedunt... in umbra manserunt, solem gloriæ ferre non possunt. Jam nos in luce sumus, tenemus corpus Christi, tenemus sanguinem Christi*[3]. Il est un écho de saint Ambroise : *Potior est lux quam umbra, veritas quam figura, corpus auctoris quam manna de cælo*[4].

Les paroles de la consécration ont donc cette vertu de nous présenter réellement le corps du Christ sous l'apparence du pain, le sang du Christ sous l'apparence du vin. *Forte dicis : speciem sanguinis non video. Sed habet similitudinem*[5]. Nous ne voyons pas le sang comme normalement il apparaît ; nous le voyons sous une apparence d'emprunt, une image qui le contient en le représentant et qui le contient avec toute sa vertu. *Similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit et pretium tamen operetur redemptionis*[6]. Les Pères ne connaissent pas notre terme si expressif de transsubstantiation, ils emploient les mots de transformation ou de transfiguration pour marquer précisément que le corps et le sang du Christ se présentent à nous sous une autre forme, une autre figure. Un changement a lieu ; il porte sur le pain et sur le vin ; c'est ordinairement ainsi qu'ils le présentent. *Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi*[7]. *Hoc quod videtis, carissimi, in mensa Domini, panis est et vinum. Sed iste panis et hoc vinum, accedente verbo, fit corpus,*

1. J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, p. 160.
2. *Enarr. in psalm.*, 3, 1 ; P. L. 36, 73.
3. *Enarr. in psalm.*, 39, 13 ; P. L. 36, 443.
4. *De Mysteriis* 8, 49 ; J. Quasten. *op. cit.*, p. 133.
5. *De Sacramentis*, IV, 4. J. Quasten, *op. cit.*, p. 160.
6. *Ibid.*
7. Saint Augustin, *Sermon* 234, 2.

et sanguis Verbi[1]. Mais parfois ils s'expriment selon les apparences, ils s'attachent au symbolisme mis en œuvre par Notre-Seigneur pour mieux dégager la portée spirituelle de la transsubstantiation ; ils parlent du corps du Christ changé en pain, de son sang changé en vin, par une transformation immaculée, c'est-à-dire non sanglante. Ils songent au sacrifice de Melchisédech, à l'oblation pure annoncée par Malachie[2]. A l'autel comme à la Cène, pour représenter le sacrifice du Calvaire, le Christ offre son humanité sainte, sous forme de nourriture et de breuvage, comme la source à jamais jaillissante de la vie. L'ancienne formule de la bénédiction des nouveaux prêtres : *Sanctificationum omnium auctor* se libellait ainsi : *...et per obsequium plebis tuæ corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transforment*[3]. De nombreux *Post pridie* des messes mozarabes comportent des formules semblables à celles-là : *Fiat nobis legitima eucharistia... in transformationem corporis Domini nostri Jesu Christi*[4]. Dom Morin a relevé chez un commentateur romain de S. Marc de la première moitié du ve siècle cette expression : *Accepit Jesus panem et benedicens fregit transfigurans corpus suum in panem*[5]. Dom Wilmart a découvert de son côté dans un sermon inédit sur la communion qui pourrait être du ve siècle et provenir d'Italie, car il se réfère au texte du Canon du *De Sacramentis* : *Quanto magis corpus et sanguis Jesu Christi Domini Nostri (cum magno timore tractanda sunt) quæ transfiguravit in panem istum cælestem et calicem vitæ æternæ*[6]. De telles formules auront cours jusqu'au haut Moyen Age dans une des plus anciennes *expositiones missæ* : *Quid enim est quod in panem et vinum Dominus corpus suum transfigurare voluit*[7].

1 Saint Augustin, P. L. 46, 834. Texte remarquable, dont l'authenticité, quelque fois suspectée, paraît garantie.

2. Mal, i, 11.

3. *Sacr. gelas.* Ed. Wilson, p. 24 ; P. L.

4. *Liber mozarab. sacram. ;* Dom Férotin, p. 379.

5. *Revue bénédictine*, 1910 ; P. L. 30, 632.

6. Dom Wilmart dans le *Bulletin d'anc. litt. chrét.* p. 283.

7. P. L. 138, 1180. Signalons, à peu près de la même époque ce beau texte de Paschase Radbert : *Mysterium suæ passionis, oblato agno, in creaturam panis vinique transferret, sacerdos factus in æternum, secundum ordinem Melchisedech.* P. L. 120, 1295.

Les espèces du pain et du vin manifestent le caractère sacrificiel de la messe

Ces formules archaïques, dont il importe de bien entendre l'authentique résonance, nous éclairent sur l'intelligence que les Pères se faisaient de la messe. Cette « transfiguration » du corps du Christ sur l'autel est corrélative de la transfiguration de ce même corps sur la croix. Là, il s'est transfiguré en corps de victime immolée pour le salut du monde ; ici, il est transfiguré en cette même chair de victime. Ce sont les humbles espèces du pain et du vin qui nous en avertissent par leur symbolisme intentionnellement choisi et précisé par Notre-Seigneur. Elles signifient que le Christ, produit à partir du pain et du vin, est vraiment cette victime du Calvaire dont vit l'humanité régénérée. Elles témoignent que la messe est un vrai sacrifice, le sacrifice commémoratif de la croix. L'autel est en toute vérité une transfiguration du Calvaire.

Car en insistant sur le pain et le vin nous n'avons nullement l'intention de redonner une vie éphémère à des théories de la messe justement condamnées. *Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari : anathema sit*[1]. La messe n'est pas la simple préparation d'un repas, elle est la confection d'une victime[2], avec tout ce que cette confection implique de gloire pour Dieu. Aussi profite-t-elle non seulement aux communiants, mais largement à toute l'Église : aux saints, auxquels elle apporte honneur ; aux âmes du purgatoire, auxquelles elle apporte le remède de leur peine ; à tous les membres de l'Église de la terre, auxquels elle apportera pardon, lumière et force. Le théologien qui s'inspire de la liturgie est plus qu'un autre à l'abri de certaines déviations. Il sait que la messe se célèbre, comme un sacrifice, sur un autel ; que cette célébration est réservée au prêtre : pour l'administration d'un repas le diacre aurait pu suffire,

1. D. B. 948.
2. *Corpus sub panis umbra confectum*, P. L. 156, 634 C.
Durand de Troarn dit de même : *Caro vera est, verusque sanguis Christi, sacra confectio panis et vini, quæ per mysterium passionem ipsius repræsentat Unigeniti. Liber de corp.*, VI, 17., P. L. 149, 1401.

n'est-il pas le ministre de la dispensation de l'Eucharistie[1] ? Liturgiquement la communion se détache de la messe ; en Gaule, par exemple, l'évêque donnait avant la communion sa solennelle bénédiction et l'on congédiait les fidèles qui ne communiaient pas[2] : ils avaient, je pense, dans la pensée de l'Église, assisté au sacrifice. A Rome, aux messes solennelles, le Pape sacrifie à l'autel et communie au trône.

Du moment que nous cherchons dans les espèces du pain et du vin le signe premier du caractère victimal du Christ à l'autel, nous ne sommes pas pour autant acculés à placer l'essence du sacrifice de la messe dans la communion, ou — ce qui serait pire — à regarder la messe non point comme un sacrifice, mais comme la simple préparation d'un repas sacré. Le sacrifice de la messe, tous les théologiens semblent bien d'accord aujourd'hui sur ce point, consiste essentiellement dans la consécration du pain et du vin, consécration qui, dans le cas, est une transsubstantiation : le pain et le vin ne demeurent que selon leurs apparences. Ils ne sont donc d'aucune manière ce que nous offrons, puisque précisément, au moment de l'oblation, ils sont changés au corps et au sang du Christ. Si parfois l'on dit qu'ils sont offerts, il ne s'agit que de cet artifice de langage par lequel le contenant désigne le contenu. A l'autel les espèces du pain et du vin ne jouent qu'un rôle de signe, rôle modeste, mais d'importance : c'est par elles que des perspectives comme indéfinies nous sont ouvertes sur le mystère de l'Eucharistie.

Car le symbolisme du pain et du vin a été creusé, avec une attentive curiosité dans tous les sens. C'est ainsi que les Pères ont insisté sur ce point qui ne semble pas fondamental, mais qui se prête à de multiples exhortations morales. Le pain et le vin ne concernent pas uniquement le corps et le sang du Christ ; ils nous concernent aussi, nous qui avons été baptisés en son sang. Pour s'offrir sur le Calvaire, le Christ nous a emprunté une chair semblable à notre chair de péché ; en l'immolant il offre à son Père le juste repentir de toute l'humanité coupable ; mystiquement son humanité nous représente tous. *Sacerdos*

1. *Sicut in sacerdote consecrato, ita in ministro est sacramenti dispensatio.* Fauste de Riez, P. L. 30, 135. Saint Isidore de Séville, P. L. 83, 788.
2. Saint Césaire d'Arles, *Sermons*, 281, 3. P. L. 39, 2277.
3. Saint Augustin, *Enarr. in psalm.*, 129, 7. P. L.

noster a nobis accepit quod pro nobis offerret ; accepit a nobis carnem, in ipsa cum victima factus est[3]. A l'autel le Christ nous emprunte les éléments de notre nourriture, il se fait notre pain et notre vin. De nouveau, sous cette forme d'emprunt il nous représente tous. Saint Augustin pouvait dire à ses néophytes, à ses fidèles d'Hippone : « *Vos estis corpus Christi* », en leur montrant le pain disposé sur l'autel. Tous en effet, travaillés par le baptême, nous sommes devenus ce pain unique que l'on offre sur l'autel. Notre égoïsme a été broyé, nous avons été fondus ensemble au feu de l'Esprit-Saint. Et voici, ajoute le même Père, le sacrifice des chrétiens : « *Hoc est sacrificium christianorum : multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia ubi ei demonstratur quod in ea re quam offert ipsa offeratur*[1]. Elle offre le pain et le vin ; le pain et le vin lui rappellent que mystiquement elle est elle-même offerte. Vain serait son sacrifice si elle n'entrait pas dans les dispositions voulues, puisque le sacrifice est le signe sensible du sacrifice intérieur. Le pain et le vin témoignent que la messe est un sacrifice ; ils prouvent de plus qu'elle est *notre* sacrifice.

Inutile d'insister sur ce point ; ce serait s'éloigner du sujet de cet article. Nous cherchons comment la messe est vraiment un sacrifice ; nous avons répondu : en vertu des paroles du Christ qui, unies au symbolisme du pain et du vin, reproduisent manifestement le Christ lui-même dans son corps et son sang comme la victime du Calvaire afin de nous faire participer à tous les fruits de la rédemption.

II

Trois groupes de théories

Marquons, pour mieux délimiter notre pensée, nos points de convergence et de divergence avec les principales théories de la messe qui se sont développées comme à plaisir depuis le XVI[e] siècle. On les classe généralement sous trois chefs. Un premier groupe de théologiens prétendent trouver à l'autel une immolation nouvelle du Christ. On ne peut, disent-ils,

1. *De Civitate Dei*, x, 6. P. L.

concevoir de sacrifice sans immolation de la victime ; si la messe est un vrai sacrifice, comme l'enseigne le concile de Trente, elle doit comporter une réelle immolation de Notre-Seigneur. Et ils se mettent à la recherche de cette immolation ; ils croient la trouver soit dans la communion, quand la victime est consommée ; soit dans la consécration qui place le Christ, dans son état sacramentel, comme en une condition de mort. On a fait bonne justice de ces premières théories : dans la transsubstantiation tout le changement se trouve du côté du pain et du vin ; Notre-Seigneur en lui-même, *in propria specie*, n'éprouve aucune immutation, aucune diminution, aucune immolation nouvelle. Un second groupe de théologiens n'insiste pas sur cette idée d'immolation ; pour eux le sacrifice consiste avant tout en une oblation et, dans le cas de la messe, par exemple, il s'agit de l'oblation d'une victime déjà immolée. Ces théologiens ont raison de s'élever contre les vaines recherches des tenants de l'immolation réelle ; mais ils oublient, semble-t-il, qu'à l'autel où tout se passe dans le sacrement, l'état victimal du Christ doit être sensiblement représenté. Et voici un troisième groupe qui parle soit d'immolation virtuelle, soit d'immolation sacramentelle. On a justement critiqué la théorie de l'immolation virtuelle : les paroles de la consécration causeraient, comme un glaive, la mort du Christ par la séparation de son corps et de son sang, si son corps et son sang n'étaient désormais indissolublement unis. De telles considérations se prêtent à des développements d'une éloquence aussi brillante que vaine : Notre-Seigneur n'éprouve aucune diminution à la messe, il n'en a pas à éprouver. *Jam non moritur*[1]. Il reste les théologiens qui placent l'essence de la messe comme sacrifice dans la séparation des espèces, vive figure de la mort de Notre-Seigneur.

Exposé de la théorie de l'immolation sacramentelle

Récemment encore, dans une brochure de grande valeur, le R. P. Héris O. P. a exposé leur pensée avec autant de profondeur que de subtilité[2]. Laissons-lui la parole :

---

1. *Ad Rom.*, VI, 9.
2. R. P. Héris, *Le Mystère de l'Eucharistie*, Éditions Siloë, 1943, p. 96 sqq.

« La conversion eucharistique a pour objet propre le changement du pain au corps seul, et le changement substantiel entraîne pour le Christ un mode d'être sacramentel tout à fait spécial : car ce qui était le pain est devenu le corps du Christ, et ce qui était le vin est devenu le sang du Christ. C'est le *Christus ex pane* et le *Christus ex vino* des théologiens. Dès lors il nous faut bien admettre que les paroles de la consécration opèrent une véritable séparation sacramentelle du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin. Séparation sacramentelle, disons-nous, parce que produite sous un mode qui n'atteint pas l'être naturel du Christ, mais qui symbolise néanmoins sa mort sur la croix ; séparation véritable, car le Christ étant présent sous les espèces du pain par le moyen de son corps *(Christus ex pane)*, et sous les espèces du vin par le moyen de son sang *(Christus ex vino)*, son être sacramentel n'est pas le même dans les deux cas, et, du point de vue proprement sacramentel, cet être est proprement divisé. Il y a là deux modes d'être différents qui tiennent à la nature du sacrement lui-même et qui n'affectent le Christ que dans son rapport au pain et au vin : il y a donc véritable séparation sacramentelle. C'est à quoi saint Thomas fait allusion, semble-t-il, quand il écrit : « L'être que le Christ possède en « soi n'est pas le même que celui qu'il possède dans le sacrement « car par cela même que nous disons qu'il est dans le sacrement, « nous signifions une certaine relation que le Christ soutient « avec lui » (Somme Théol., IIIª P., qu. LXXVI, art. 1). Or la relation du Christ aux espèces du pain n'est pas la même que sa relation aux espèces du vin : la première ne regarde que son corps, la seconde ne vise que son sang.

« Le fait de la consécration eucharistique nous amène donc à concevoir le corps et le sang du Christ comme séparés *sacramentellement* sous les espèces du pain et du vin. Et l'on saisit aussitôt qu'une telle formule enferme toute une richesse de doctrine, tout un ensemble de réalités mystérieuses qui dépassent de beaucoup les idées d'image ou de signe qu'évoque au premier abord le mot sacrement. Certes la Passion du Christ est représentée par cette séparation sacramentelle : mais ici le symbole et la réalité sont étroitement unis ; c'est le Christ lui-même qui, par sa manière d'être sacramentelle, exprime à nouveau et réalise, sous un mode d'être très spécial, l'état de

mort en lequel il s'est offert sur la croix. Le corps et le sang du Christ réellement présents sous les espèces du pain et du vin qui les dénoncent à notre foi, sont le *res et sacramentum* de l'Eucharistie, signe et réalité conjugués d'une manière si intime que l'on peut dire avec saint Thomas : « L'Eucharistie « est le sacrement parfait de la Passion du Seigneur, parce « qu'elle contient le Christ lui-même en sa Passion » (*Ibid.*, qu. LXXIII, art. 4, sol. 2).

« L'on n'aura pas de peine dès lors à découvrir dans l'Eucharistie tous les éléments d'un véritable sacrifice et à retrouver sur le plan de l'ordre sacramentel les grandes réalités qui, sur le plan de l'ordre surnaturel, constituaient au Calvaire le sacrifice du Christ. »

Cette théorie ne repose pas sur le signe sacrificiel fondamental

Qu'on nous permette quelques remarques critiques. La nécessité d'une représentation sensible de la mort du Christ est nettement affirmée ; cette représentation n'atteint pas le Christ dans sa gloire : le Christ ne meurt plus ; mais elle évoque sa Passion et par ce rappel en applique toute la vertu. Le point faible de la théorie est de proposer comme essentielle au sacrifice de la messe une représentation de la Passion non point première mais dérivée ; et l'on corse les choses. On s'oppose justement à la théorie de l'immolation virtuelle et l'on croit trouver entre l'immolation réelle et l'immolation virtuelle un juste milieu. Le glaive de la parole n'atteint pas le Christ, il n'est cependant pas sans efficace ; il produit sous chaque espèce un être sacramentel distinct. « Le Christ étant présent sous les espèces du pain par le moyen de son corps *(Christus ex pane)*, et sous les espèces du vin par le moyen de son sang *(Christus ex vino)*, son être sacramentel n'est pas le même dans les deux cas, et, du point de vue proprement sacramentel, cet être est proprement divisé. Il y a là deux modes d'être différents... il y a donc véritable séparation sacramentelle. » Ces états sacramentels distincts sont difficiles à concevoir. En réalité, sous chacune des espèces le Christ se trouve absolument le même, mais le pain dirige notre attention

vers le corps du Christ, le vin vers son sang. Où subjecter une telle diversité d'états ? Non point au delà des espèces, puisqu'au delà des espèces, en vertu de la transsubstantiation, il y a la sainte humanité de Notre-Seigneur inchangée, à jamais glorieuse. Cette diversité d'états n'existe que dans l'intelligence du croyant, le croyant est amené à penser, par la séparation des espèces, à la mort du Sauveur, comme plus loin, au cours de la célébration de la messe, par la fraction de l'hostie, par l'effusion du sang, comme s'exprime saint Grégoire le Grand, dans la bouche des fidèles[1]. Ainsi la fraction n'évoquait pas primitivement la passion du Christ ; elle n'avait qu'un but utilitaire : elle préparait la communion. C'est plus tard et d'abord en Orient qu'elle a été considérée comme le symbole des souffrances du Christ[2]. Il en a été de même, semble-t-il, de la séparation des espèces. La dualité du pain et du vin signifiait par la plénitude de notre sustentation la plénitude de notre rédemption. C'est presque de nos jours qu'on s'est plu à y voir une figure de la passion, la figure essentielle qui donne à la messe son caractère de vrai sacrifice. On ne peut appuyer cette manière de voir sur aucun témoignage des Pères. Le texte de saint Grégoire de Nazianze que l'on cite n'est pas décisif[3] ; quant à saint Thomas, son témoignage prête à discussion.

La pensée de saint Thomas d'Aquin

Les tenants de la théorie de l'immolation sacramentelle s'autorisent de saint Thomas et ils apportent une série de textes impressionnants. Il ne semble cependant pas que saint Thomas, sur le point précis de l'essence du sacrifice, patronne cette théorie[4]. Saint Thomas nous enseigne que la célébration de

1. *In semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens pro nobis iterum in hoc mysterio sacræ oblationis immolatur. Ejus quippe ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis non jam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Dial.*, IV, 58 ; P. L. 77, 425.

2. Voir D. Capelle, *Le rite de la fraction dans la messe romaine. Revue Bénédictine*, 1941.

3. M. P. G. 37, 280, C. 281, A.

4. Il est utile de noter que saint Thomas ne s'est pas posé la question de l'essence du sacrifice de la messe d'une manière aussi précise que les théologiens à partir de XVIe siècle.

ce sacrement est une représentation de la passion du Christ[1]. Il précise : « *Repræsentatio dominicæ passionis agitur in ejus consecratione hujus sacramenti*[2], et il ajoute : *in qua non debet corpus sine sanguine consecrari.* En notant si fermement la nécessité de la double consécration, saint Thomas favorise la théorie de l'immolation sacramentelle, mais il ne dit pas de quelle nécessité il s'agit. En cet article il insiste simplement sur l'importance du précieux sang. Le sang, dit-il, en écho à toute la tradition patristique, représente excellemment la passion du Christ[3]. Il revient souvent sur ce point[4]. Mais le corps consacré du Sauveur sous l'espèce du pain est déjà une image de la passion ; saint Thomas nous le donne à entendre quand il dit que le sang représente d'une manière plus expressive, *expressius*[5], d'une manière plus particulière, *specialius*[6], la passion de Notre-Seigneur. Saint Thomas n'insiste donc pas tant sur la séparation des espèces que sur l'une et l'autre ; la seconde en venant compléter la signification sacrificielle de la première représente plus vivement la passion du Seigneur. Indépendamment et antérieurement à la séparation des espèces, la célébration de l'Eucharistie implique donc une représentation de la passion : la séparation des espèces n'est pas l'image première et fondamentale de la passion[7].

1. IIIª Pars, q. LXXXIII, art. 1.
2. IIIª Pars, q. LXXX, art. 12, ad 3m.
3. IIIª Pars, q. LXXVIII, art. 3, ad 2m.
4. IIIª Pars, q. LXXIV, art. 2, ad 1m ; etc...
5. *Sanguis seorsum consecratus a corpore expressius repræsentat passionem Christi.* IIIª Pars, q. LXXVIII, art. 3, ad 7m.
6. *Sanguis specialius est imago dominicæ passionis.* IIIª P., q. LXXXI, art. 2, ad 2m.
7. Alexandre de Halès enseignait : Sent. pars III, q. 55, membr. IV, art. 8, ad 2m : « *Sacrificium Christi ad nostram redemptionem duplex fuit, spirituale et corporale. Spirituale fecit sacrificium devotionis et amoris... Corporale fecit sacrificium mortis, quam sustinuit in cruce, vel quæ repræsentatur in sacramento sub panis specie* ». M. Lepin, dans son ouvrage sur *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 167, suspecte la genuité de ce texte. « On peut se demander, dit-il, si le texte n'est pas ici fautif ou incomplet. » On devrait lire « *Sub specie panis* et vini ». Non, l'espèce du pain, à elle seule, représente déjà à l'autel la passion du Christ ; elle a déjà par elle-même, indépendamment de l'espèce du vin, un caractère sacrificiel nettement marqué. On suspecte le texte parce que l'on part de l'idée préconçue que la représentation première et fondamentale du sacrifice de la croix sur l'autel se trouve dans la séparation des espèces. On aurait étonné les docteurs du XIIIe siècle par la nouveauté de cet enseignement.

La vraie pensée de saint Thomas sur ce point peut encore se préciser d'une autre manière. Il nous enseigne à ne mettre, dans le cas de l'Eucharistie, aucune distinction entre le sacrement et le sacrifice. C'est la confection du sacrement qui constitue le sacrifice de la messe. *Consecratio chrismatis, vel cujuscumque alterius materiæ, non est sacrificium sicut consecratio eucharistiæ*[1]. Personne, à ma connaissance, n'a aussi bien établi cette thèse que Dom Vonier dans son remarquable essai sur « La clef de la doctrine eucharistique ». Or, d'après la théorie de l'immolation sacramentelle, le sacrement de l'Eucharistie existe avant le sacrifice, à moins d'admettre — ce que toute la tradition de l'Église rejette — que la consécration du pain n'est acquise qu'avec la consécration du vin. Mais, objectera-t-on, la consécration du pain suffit-elle à elle seule pour constituer le sacrifice ? Non, d'après l'institution même de Notre-Seigneur, mais elle le commence et l'inaugure. Les deux consécrations réalisent un unique sacrifice comme les deux espèces un unique sacrement. Le corps du Christ est déjà sacrement ; le précieux sang apporte, non point une signification nouvelle, mais un approfondissement et une surabondance de signification. Comme Notre-Seigneur est notre parfaite nourriture, il est notre sacrifice parfait, la source de tous les pardons et de toutes les grâces, en vertu de son immolation sur la croix, notre rédemption surabondante. Le Christ tient à cette double consécration et l'Église nous en fait un devoir. *Nefas est, urgente etiam necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque extra missæ celebrationem, consecrare*[2]. On peut éclairer cette expression *nefas est* par cet autre canon : *Nefas est presbyteris ritus orientalis, qui facultate vel privilegio gaudent confirmationem una cum baptismo infantibus sui ritus conferendi, eamdem ministrare infantibus latini ritus*[3]. Dans ce dernier cas il ne s'agit évidemment pas d'une question de validité. Sacrifice et sacrement vont donc de pair ; par une seule consécration le sacrifice resterait incomplet, comme suspendu, conçu, mais non produit parfaitement au grand jour. On commettrait

1. IIIa Pars, q. LXXXII, art. 4, ad 1m.
2. Canon 817.
3. Canon 782, 5.

un crime à mutiler le sacrement par excellence et le sacrifice de la loi nouvelle.

A l'autel la victime est vivante

A la base de la plupart des théories de la messe, on note cette préoccupation de présenter sous les saintes espèces la victime du Calvaire comme surprise au moment même de la mort. Aussi les uns veulent-ils que Notre-Seigneur, par la *réelle* impossibilité d'exercer les actes de la vie sensible où le mettent les paroles de la consécration, revête un réel appareil de mort, évocateur de sa mort sur le Calvaire. D'autres, qui rallient à l'heure actuelle le plus grand nombre de suffrages, affirment que Notre-Seigneur revêt sous les espèces sacramentelles un appareil simplement extérieur de mort, en excluant toute diminution qui pourrait établir une réelle différence entre le Christ sacramentel et le Christ glorieux, parce que, disent-ils, il n'est pas produit au même titre sous chacune des espèces et qu'il apparaît comme séparé dans son corps et dans son sang en vertu de la dualité des espèces.

Au vrai les espèces du pain et du vin peuvent, elles aussi, indépendamment de leur séparation, exprimer les souffrances du Christ et sa mort sur la croix. Le pain évoque le grain broyé à la meule ; le vin, la grappe foulée au pressoir. Du IXe au XIIIe siècle les commentateurs de la messe le répètent à l'envi et leurs explications rejoignent les enseignements, plus discrets sur ce point, des Pères. Il ne semble cependant pas qu'il faille insister sur ce symbolisme ; il est moins obvie, moins direct. Le pain et le vin évoquent avant tout la parfaite réfection de notre vie ; Notre-Seigneur n'a relevé que cette signification : « Le pain que je vous donnerai, c'est ma chair pour le salut du monde », une chair immolée sans doute, mais une chair vivante. Je suis le pain de vie... En vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous ne posséderez pas la vie en vous-mêmes. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, possède la vie éternelle ».

Et de fait l'hostie que nous prétendons présenter à Dieu, c'est sans doute la victime du Calvaire, mais telle qu'elle a été manifestement agréée par le Père aux jours de la résurrection et de l'ascension : *unde et memores ejusdem tam*

beatæ passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in cælos gloriosæ ascensionis. Notre hostie est une victime vivante. Elle est cette source de vie qui, jaillie du Calvaire, répand à jamais sur les hommes les eaux surabondantes de la grâce[1].

C'est la même réalité que nous offrons et la même que nous mangeons et buvons : *hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum ; sed rationem sacrificii habet in quantum offertur ; rationem autem sacramenti in quantum sumitur*[2]. Le même signe qui manifeste le sacrement doit donc manifester le sacrifice[3]. Or c'est en revêtant les espèces du pain et du vin

---

1. « Voilà pourquoi les saints docteurs, dit le R. P. Bouëssé, dans *Théologie et Sacerdoce*, p. 134, lorsqu'ils désignent l'hostie de nos autels parlent du Christ qui *a souffert*, du *Christ immolé*, du *Christ tué*. Sous ces participes passés, ils n'entendent pas le fait disparu qu'on ne peut qu'évoquer, ni seulement le symbolisme sacramentel des espèces séparées ; ils entendent une *réalité qui demeure*. Cette réalité subsistante n'est pas la mort physique, cet effet propre de l'occision qui fut l'œuvre des ennemis du Christ, — effet provisoire comme l'appauvrissement, le déboursement dans un achat, — mais l'effet auquel le Christ subordonna son consentement à la mort et qui le consacra effectivement Hostie de Propitiation. Cette consécration hostiale est la vertu propitiatoire, le mérite de satisfaction dont le Christ s'enrichit par son immolation sacrificielle, en s'ajustant aux exigences de la justice divine à l'égard de l'humanité pécheresse : Justice de miséricorde et de sagesse. »

« Cette richesse de mérites, proprement acquise par le sacrifice sanglant du Calvaire et infiniment supérieure à tout ce que Jésus eut mission d'expier ou de racheter, les Pères et les Docteurs la désignent de noms divers : « Grâce, prix, vertu, efficacité, utilité ». Au vrai, cette vertu salutaire du Sacrifice de la Croix est le Sacrifice de la Croix dans sa réalité intime, définitive et permanente ; elle est ce que nous pouvons appeler le « Sacrifice de la Croix cristallisé ». Mais alors le rite sensible qui évoque « le Sacrifice de la Croix dans sa réalité intime », n'est pas la *séparation* des espèces, mais la *nature* des espèces. Les Pères l'ont toujours compris ainsi, semble-t-il.

2. IIIa Pars, q. LXXIX, art. 5.

3. En vertu de la théorie de la séparation des espèces, le P. Bouëssé, *op. cit.*, p. 128, distingue deux signes, deux sacrements essentiels :

« Si donc l'Eucharistie, par son caractère symbolique, comme l'atteste la Tradition, mérite le nom de sacrifice, parce que l'image d'une réalité lui emprunte sa dénomination, c'est à tort que l'on confond souvent la séparation des deux moments de la célébration ou Action eucharistique et la séparation des symboles matériels. La première est un mode d'agir ; la seconde, un état. Le pain et le vin constituent une image statique et permanente d'une réalité subsistante ; l'action eucharistique est une image en mouvement, l'image mouvante d'un drame transitoire non seulement passé, mais disparu du monde des réalités.

Saint Thomas d'Aquin appelle ces deux images des sacrements. Il a raison. Car nous avons, ici et là, des signes d'une réalité sacrée. Mais *de ces deux sacrements, un seul est le sacrement d'un sacrifice, c'est le signe*

que le Christ se montre à nos yeux comme source de vie. Cette source de vie, à la mémoire de notre foi, évoque le Calvaire. Le réel appareil de mort ou l'appareil extérieur de mort dont parlent les autres théories n'ont, eux aussi, après tout, qu'une valeur d'évocation ; ils ne font pas que nous ayons une victime morte, ils risquent sur ce point d'induire en erreur les esprits non prévenus.

Avantages de la théorie exposée

Cette trop longue discussion n'a d'autre but que de mieux mettre en lumière la thèse proposée ici à l'examen des théologiens. La théologie de la messe nous apparaît plus simple qu'on ne le dit ordinairement. La consécration produit une victime, puisque le Christ, en revêtant sur l'autel les apparences du pain et du vin, se manifeste comme notre vie. Les apparences évoquent, par leur symbolisme que précisent les paroles de l'institution, le drame du Calvaire et cette vivante évocation nous en applique les fruits. Rien n'empêche de parler d'immolation, puisque immoler, c'est, en l'offrant à Dieu, produire une victime. Sacramentelle reste l'épithète qui caractérise le mieux cette immolation, puisque, à l'autel, le Christ est chaque jour immolé[1] sacramentellement, en vertu du symbolisme du pain et du vin ; grâce aux saintes espèces dont se revêt le Christ pour manifester par les yeux de notre corps aux yeux de notre foi son corps livré pour nous et son sang répandu.

Une telle théorie prête à une explication plus centrée de la célébration liturgique de la messe : l'offertoire et la communion s'accrochent, par le pain et le vin, à ce qui constitue l'essence du sacrifice, sans revendiquer cependant le titre de parties essentielles. A l'offertoire nous présentons le pain et le vin.

---

dynamique et cinématique ; l'autre est le sacrement de l'Hostie sacrifiée L'image d'une réalité permanente doit être permanente ; *l'image d'un mouvement, d'un drame, ne doit et ne peut être qu'un autre mouvement, un autre drame.* » Il en appelle à un texte où manifestement saint Thomas parle d'un signe dérivé, non essentiel : la fraction de l'hostie. La séparation des espèces nous semble aussi un signe dérivé.

1. « *In pane isto et vino sacerdos recte immolare dicitur quoniam in eo Christus, ut ita fateor, Deo Patri in hac oblatione ac si hostia pro peccatis nostris seu in cibo salutis nostræ, victimatur.* » Saint Pasch. Radbert, *Exp. in Miss.*, 12, 26, P. L. 120, 894.

Le Christ nous emprunte nos dons pour s'offrir sur l'autel, comme il a emprunté dans le sein virginal de Marie notre chair pour l'immoler sur le Calvaire. Ainsi ce sont nos dons, notre pain et notre vin, au symbolisme si varié, que le Christ, pour nous faire entendre qu'il est le don inénarrable, offre au Père fondus en une seule offrande, comme les grains de blé en un seul pain et les grappes de raisin en un seul calice. Ce geste d'offrande nous prépare à la consécration en nous montrant combien nous sommes personnellement et socialement engagés dans le sacrifice. La communion de son côté est tout naturellement appelée, comme un complément indispensable, par le rite même du sacrifice : le pain et le vin nous invitent au banquet de l'Agneau. Il n'en est plus tout à fait de même quand on insiste pour délimiter l'essence du sacrifice uniquement sur la séparation des espèces. Leur nature importe moins, elles pourraient à la rigueur être tout autre chose que le pain et le vin. Toutes les théories qui laissent dans l'ombre le pain et le vin, détachent également trop la communion de la messe.

En résumé, la messe est un vrai sacrifice, un sacrifice commémoratif de la croix ; nous dirions presque un sacrifice-sacrement de sacrifice. La messe est un sacrifice dans notre intention. La religion de l'homme ne se passe pas de sacrifice ; nous devons à Dieu l'expression la plus vive de notre adoration, de notre repentir, de notre reconnaissance, de notre culte. Et comme il n'existe, nous le savons, qu'un sacrifice agréable à Dieu et qu'une seule voie pour entrer en société avec lui, la voie du Calvaire, nous sommes bien obligés de reproduire pour manifester notre religion la passion du Sauveur. Évidemment nous ne pouvons songer à reproduire le sacrifice de la croix *in specie sua*, comme il s'est déroulé sur le Calvaire ; ce serait inutilement d'ailleurs le multiplier : « Una oblatione Christus consummavit in æternum sanctificatos[1] ». Nous le reproduisons donc, comme le Christ lui-même nous l'a enseigné à la Cène, avec toutes ses perspectives et toute sa vertu, *in specie aliena*, c'est-à-dire sacramentellement par cette transfiguration du Calvaire qu'est l'autel. Or c'est le pain et le vin qui prêtent pour notre usage à la victime du Calvaire leurs apparences. Le Christ ne pouvait mieux choisir, parce qu'ils expriment,

1. *Hebr.*, x, 14.

en vertu de leur symbolisme si manifeste, que sur la Croix le Christ s'est fait notre vie.

La messe est un sacrifice dans le rite même qu'elle déroule sous nos yeux. Les humbles espèces du pain et du vin y jouent un rôle essentiel. Il ne nous suffit pas de produire sur l'autel une victime ; le sacrifice relevant de l'ordre sensible, il faut que, par les rites mêmes de la messe, il soit manifeste que c'est bien une victime et la victime du Calvaire que nous immolons de nouveau et que nous offrons. Le pain et le vin, transfigurés par les paroles du Christ, en devenant le corps du Christ livré pour nous, et son sang répandu, par leurs apparences qui demeurent, le signifient admirablement, comme nous nous sommes efforcés de le montrer tout au long de ces pages, en nous tenant de notre mieux aux écoutes de toute la tradition patristique.

A. Sage.

L'ATTRITION SUFFISANTE

Le R. P. Dondaine réveille une vieille querelle. Elle ne sommeillait plus tout à fait. En 1927, le R. P. Périnelle produisait un ouvrage sur *l'Attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin* qui alerta les théologiens. Instruit par les discussions que provoqua cet ouvrage, le R. P. Dondaine occupe des positions plus franches. Le R. P. Périnelle s'était arrêté, en cours de route, à la solution de Billuart ; il réclamait du pécheur qui s'approche du sacrement de Pénitence au moins une « attrition d'amour », c'est-à-dire une attrition commandée non par la charité, mais au delà cependant de l'amour d'espérance, par un véritable amour de bienveillance à l'égard de Dieu. Au moment de l'absolution cet amour de bienveillance grandit facilement d'un degré, du simple fait que Dieu réponde par son amour à cet amour qui le cherche : justifié, le pénitent aime désormais Dieu d'un amour de charité.

Cette solution manque, aux yeux du R. P. Dondaine, de netteté. Billuart s'accorde avec les attritionistes en ne demandant de la part du pénitent, au moment de l'absolution, qu'un amour encore imparfait, le sacrement suppléant à l'insuffisance des dispositions du pécheur. Billuart s'accorde avec les contritionistes en exigeant du pénitent un amour qui dépasse déjà l'amour d'espérance. La difficulté est précisément d'admettre au delà de l'espérance un véritable amour désinteressé de Dieu qui ne soit pas un amour de charité. L'amour de bienveillance constituerait en quelque manière une quatrième vertu théologale entre l'espérance et la charité.

Le R. P. Dondaine, dans la thèse qu'il nous propose, est à la fois plus et moins exigeant. Il suffit au pénitent de l'attrition, c'est-à-dire d'un regret de ses fautes encore imparfait pour s'approcher du sacrement de Pénitence. En une telle disposition, il reçoit le sacrement validement et licitement. Mais l'attrition qui suffit pour le sacrement, ne suffit pas pour la

justification. La justification n'est obtenue qu'au moment où le pénitent émet un acte de charité. C'est précisément le rôle du sacrement de donner au pénitent encore attrit le pouvoir d'émettre cet acte. En d'autres termes, le sacrement ne supplée pas aux dispositions insuffisantes du pécheur ; il lui donne, s'il est de bonne volonté, de changer ces dispositions insuffisantes en cette disposition ultime qui assure la justification. Seul, le pécheur contrit est justifié.

Cette position apparaît au R. P. Dondaine comme la position même de saint Thomas. C'est en fonction de cette thèse que la doctrine du Concile de Trente doit être interprétée. Elle, seule, concilie tous les textes. En ce qui concerne saint Thomas, il est certain — et les discussions récentes l'ont mis en évidence — que ce docteur exige la contrition parfaite comme disposition ultime à la grâce de la justification. Il compare la justification à l'information d'une matière par une forme substantielle : la forme nouvelle apparaît au moment où la matière est préparée à la recevoir par la disposition ultime. Cette doctrine est familière aux aristotéliciens. Si pour saint Thomas l'acte de charité constitue la disposition dernière à la grâce, toute justification le requiert, qu'elle soit obtenue avec ou sans la réception d'un sacrement. Le sacrement n'a pas à suppléer, quand le cas le demande, aux dispositions insuffisantes du pécheur, mais à effectuer et à créer avec la collaboration de la bonne volonté la disposition ultime qui s'impose. Le sacrement, du reste, agit en toute justification ; il agit d'une manière latente, quand il n'est reçu que de désir : c'est sa vertu cachée qui donne au pécheur d'émettre au terme de son repentir l'acte de charité qui le justifie. En dehors du sacrement, aucune justification n'est possible : ceci ne diminue en rien l'importance du sacrement réellement reçu. Il est bien évident qu'alors la bonne volonté est visiblement excitée et soutenue pour aboutir à la contrition. Beaucoup d'attritions s'arrêteraient en chemin, si elles n'usaient de ce secours providentiel.

Quant au Concile de Trente, il a nettement affirmé la suffisance de l'attrition pour qui s'approche du sacrement de Pénitence. Sinon le sacrement ne remettrait jamais le péché, puisque le pénitent, qui devrait nécessairement être contrit, serait déjà absous par sa contrition même. Par ailleurs, aucun

fidèle n'oserait se confesser, puisque personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine ; aucun prêtre n'oserait risquer une absolution, parce qu'il est impossible au regard de l'homme de juger de la perfection du repentir. Tout homme de bonne volonté peut s'assurer s'il regrette sincérement toutes ses fautes par un motif surnaturel ; mais aucun ne peut s'assurer de la perfection de ce regret. Tout prêtre peut s'assurer que son pénitent regrette sincèrement toutes ses fautes par un motif surnaturel, mais aucun prêtre ne peut se prononcer sur la perfection de ce regret. Dieu seul peut pénétrer le cœur dans ses mouvements les plus secrets. La doctrine contritioniste aboutit fatalement à l'inutilité du sacrement de Pénitence ou du moins à l'impossibilité pratique de l'administrer. La doctrine de l'attrition par contre sauve le sacrement : le sacrement a sa raison d'être manifeste et il est praticable. A Notre-Seigneur qui l'interrogeait : Pierre, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? Saint Pierre répondit avec beaucoup d'humilité et de bon sens : Seigneur, vous savez que je vous aime. Au confesseur qui l'interroge, un pénitent de bonne volonté peut toujours répondre : Mon Père, vous voyez que j'éprouve un sincère et surnaturel regret de toutes mes fautes. S'il connaissait la langue des théologiens, il traduirait ainsi sa pensée : « Je ne sais si je suis contrit ; vous voyez qu'au moins je suis attrit ». Et quoi qu'il en soit des dispositions plus parfaites du pénitent, le confesseur peut, en toute sécurité de conscience, absoudre son pénitent.

La doctrine de saint Thomas est nette ; l'enseignement du Concile de Trente formel. Ce qui nous apparaît plus obscur c'est la continuité de doctrine. Le R. P. Dondaine s'en tire en affirmant — toute sa thèse peut se résumer en cette proposition — que l'attrition, suffisante pour la réception du sacrement, ne suffit pas pour la justification. Le cas peut se présenter où le pénitent, tout en recevant comme il convient le sacrement, ne serait pas justifié : l'heure du sacrement n'est pas nécessairement l'heure de la grâce. « Aux efforts loyaux d'une attrition qui prie, on laissera donc ouvert l'accès au sacrement, sans prétendre forcer le secret de l'heure de la grâce. » Tel est le dernier mot de la thèse. Il surprend.

Prenons un exemple qui mette en évidence la difficulté de cette position. Voici un moribond qui ne recouvrera plus

ses sens ; il n'a pas reçu les derniers sacrements ; il a mené une vie chrétienne assez peu fervente. Tout prêtre, en le supposant au moins attrit de ses fautes, se fera un devoir de lui donner l'absolution. Il est convaincu que cette absolution, à elle seule, c'est-à-dire sans acte formel de contrition, restituera, si son hypothèse est vraie, la vie de la grâce à ce moribond. Son zèle de pasteur en est stimulé. On dira : Faites-lui donner plutôt l'Extrême-Onction ; l'Extrême-Onction n'exige pas d'actes formels de la part du malades, ces actes ne constituent pas la « quasi-matière » de ce sacrement. Mais si les conditions de réception peuvent changer, les conditions de la justification ne varient pas. D'après la thèse du R. P. Dondaine ce moribond simplement attrit, ne peut plus être sauvé, son attrition ne peut plus s'achever en contrition.

Cette réponse paraitra dure au sentiment commun. Déjà dans l'Église ancienne les portes du salut s'ouvraient toutes larges aux approches de la mort. Même si sa préparation n'était pas achevée, on baptisait le catéchumène ; sans plus attendre, on réconciliait le pénitent. Le sacrement était reçu comme à moindres frais ; l'Église n'avait pas conscience de le profaner. Il était reçu et elle comptait sur son efficacité. Elle souhaitait évidemment des dispositions parfaites ; elle préparait avec un tel soin au baptême et à la pénitence que normalement c'étaient déjà des vivants qui recevaient ces sacrements des morts. Mais elle a toujours pensé que ces sacrements pouvaient ressusciter des morts ; en cas de nécessité, elle les administrait avec un zèle attentif à des pécheurs en cours seulement de conversion.

La pratique de l'Église a évolué. La charité s'est refroidie sur la terre. Pour remédier au mal, elle pousse à la réception fréquente des sacrements, elle en facilite à tous l'accès. Sans déchoir de son idéal de sainteté, elle se montre condescendante ; elle va au-devant du pécheur, comme le Christ au-devant de la Samaritaine. Elle ne distribue pas la grâce au rabais, mais aussi libéralement qu'elle le peut ; elle permet volontiers qu'on n'attende plus pour l'administrer même à des pécheurs en pleine santé que leur conversion soit parfaite. La grâce une fois installée achèvera l'œuvre commencée. Alors, ce n'est pas l'achèvement de la conversion qui conditionne la justification, mais la justification qui peu à peu assurera l'achèvement de la conversion.

Restons-nous d'accord avec saint Thomas ? Pour saint Thomas, la contrition est l'ultime disposition à la justification ; elle la précède, comme on dit, d'un instant de raison. Le retour à saint Thomas nous oblige-t-il à avouer : puisque l'acte de contrition n'est pas nécessairement lié à l'absolution du prêtre, l'heure de la justification n'est pas nécessairement l'heure du sacrement ? Ou bien, pour sauvegarder l'efficacité immédiate d'un sacrement reçu avec la seule attrition, rompant avec saint Thomas, dirons-nous que l'attrition suffit aussi bien pour la justification que pour le sacrement ? Ou enfin, pour masquer notre désaccord, que l'attrition avec l'absolution du prêtre équivaut pour l'adulte à un acte de contrition, l'absolution suppléant aux insuffisances du repentir. Nous touchons à une difficulté sérieuse dont le P. Dondaine après tant d'autres a souligné l'acuité. Or, il n'est pas question de s'en prendre à la pratique universelle de l'Église ; nous n'osons penser que saint Thomas marque ici un désaccord. Peut-être exagère-t-on la rigueur de son enseignement. Essayons de le montrer, en commençant par un détour qui allongera la route, mais ménagera mieux la fatigue.

Avant saint Thomas, il y a saint Augustin. Saint Augustin nous présente une doctrine ferme sur la crainte de Dieu ; il décrit d'autre part en des images suggestives les chemins de la justification. On n'a pas le droit de se priver de ces lumières pour éclairer le problème de l'attrition.

Pour saint Augustin il n'existe comme premiers moteurs de notre vie morale que la cupidité ou la charité. Toutes nos actions se réfèrent plus ou moins explicitement à l'une ou à l'autre. Ou nous sommes pécheurs parce que la cupidité détient les rênes du gouvernement, ou justes parce que la charité a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné : Dieu seul pouvant nous transférer du royaume des ténèbres au royaume de la lumière. La crainte n'est pas un autre premier moteur ; elle est un frein, elle ralentit, elle arrête, elle maîtrise la cupidité ; elle s'attache à la cupidité comme la peine au péché.

Servile, la crainte n'a pas assez de force pour étouffer la cupidité ; elle ne freine que de l'extérieur. La cupidité est la volonté mauvaise, détournée de Dieu. Cette volonté profonde n'est pas atteinte par la crainte ; elle ne cesse pas de

vouloir plus ou moins implicitement le péché, au moins en ce sens qu'elle reste orientée vers une fin dernière autre que Dieu. Si la crainte n'étouffe pas la cupidité, elle l'empêche d'agir, c'est-à-dire de tenir de fait les rênes de notre vie morale. Elle prépare ainsi la place à la charité ; elle démasque les faux prestiges de nos concupiscences, elle dispose la volonté aux délectations de la justice. La crainte qui prépare ainsi la place à la charité, n'est pas une servante ordinaire, elle est une bonne servante ; elle est inspirée non seulement par la foi, mais déjà par l'espérance. Le moment vient où la charité ne trouve plus d'obstacle, parce que la volonté, tout en demeurant dans sont fond orientée vers la cupidité et en ce sens toujours peccamineuse, non seulement a cessé l'œuvre du péché ; mais consciente de sa détresse a poussé vers Dieu ce cri de confiance : Qui me délivrera de ce corps de péché ?

C'est Dieu qui par le pouvoir des clés confié à son Église introduit alors la charité dans les cœurs ; il transforme par une opération mystérieuse en volonté filiale une volonté rebelle. La crainte de ses châtiments n'est pas dès lors exclue. Mais dans la mesure où la charité entre dans l'âme, cette crainte diminue ; la charité parfaite délivre, seule, de toute crainte. Pour saint Augustin, la crainte n'est donc pas incompatible avec la charité. C'est à des chrétiens dont plus d'un était en état de grâce que saint Augustin dira : « *Timor servus est, caritas libera est ; et, ut sic dicamus, timor est servus caritatis. Ne possideat diabolus cor tuum, præcedat servus in corde tuo et servet dominæ venturae locum. Fac, fac vel timore pœnæ, si nondum potes amore justitiæ* » (Serm. 156, 114).

Et voici comment en se référant au miracle de la résurrection de Lazare, saint Augustin décrit les démarches du pécheur en vue de la justification. Enseveli dans ses fautes comme en un tombeau, le pécheur entend la voix du Christ, il se lève ; il avoue sa faute, il se produit au dehors et s'approche du Christ. Puisqu'il entend le Christ, puisqu'il se lève et qu'il marche, il vit, il semble déjà ressuscité, mais il est encore enveloppé de bandelettes, le suaire est posé sur son visage ; c'est un mort qui s'avance, un coupable qui confesse ses fautes. Vainement il tenterait cet effort de salut, si l'absolution de l'Église ne venait le délivrer de ses fautes. Alors il est dégagé et libre, quand la grâce de la justification le transfère du

royaume des ténèbres au royaume de la lumière. Nous retrouvons en ces démarches du pécheur les démarches qu'inspire la crainte : son impuissance à elle seule à justifier le pécheur, mais ce début de vie qu'elle imprime et qui sans l'absolution du prêtre lamentablement avorterait. Saint Augustin ne semble pas demander autre chose au pécheur en marche vers la justification que cet acte de foi par lequel il entend le Christ et cet acte de confiante humilité par lequel il s'approche de lui. C'est sous l'emprise de la crainte qu'il agit : *Nisi timore incipiat homo Deum colere non perveniet ad amorem (in Ps.* 149, 115). Et cette crainte encore si imparfaite persiste après l'arrivée de l'amour : *Intrat (caritas) in cor tuum et quantum illa intrat, tantum timor exit* (Serm. 161, 8).

Saint Thomas se sert d'une langue plus sévère, plus didactique ; mais son enseignement rejoint celui de saint Augustin. Pour lui aussi la crainte servile est utile et bonne quand elle nous détache, dans la mesure où nous pouvons le faire, du péché. Une telle crainte demeure normalement au début de la justification ; elle perd son visage de servilité, mais elle demeure bien la même : elle nous fait redouter les châtiments de Dieu, elle continue à tenir en respect la cupidité qui vient d'être détrônée, mais qui reste redoutable. La crainte n'est donc pas une disposition insuffisante comme un moindre degré de « siccité » empêche la combustion ; elle apparaît plutôt comme condition sans quoi la justification ne peut pas être obtenue de Dieu. On ne peut pas être ami de Dieu et lié encore d'affection au péché. Pour saint Thomas comme pour saint Augustin la crainte prépare la place à la charité : et c'est elle qui à l'âge fragile de la charité maintient la maison nette. La charité parfaite n'aura plus besoin de ses services.

Quand la charité survient-elle ? Saint Thomas répond : au moment où le pécheur est contrit, c'est-à-dire au moment où il émet un acte de charité. C'est ainsi que normalement la justification doit se passer. Mais l'émission de cet acte accompagne-t-elle l'absolution du prêtre ? Évidemment non, en certains cas ; douteusement, en d'autres. Et malgré ces insuffisances du pénitent, du moment qu'il est attrit, le sentiment commun des fidèles et des pasteurs tient pour l'efficacité de l'absolution. Le pécheur réconcilié demeure apparemment dans les mêmes dispositions psychologiques. Mais

une merveille vient de s'opérer en lui : sa volonté rebelle a été changée, en vertu de la passion du Christ, en une volonté filialement soumise ; la charité, pour reprendre le langage de saint Augustin, a pris la place de la cupidité, elle détient désormais les rênes du gouvernement, elle devient le premier moteur de notre vie morale. Le mouvement de crainte qui a préparé la place à la charité, continue le même à notre jugement ; mais le moteur qui le sous-tend n'est plus le même. C'est ainsi qu'après la transubstantiation les espèces apparemment les mêmes ne sont plus les mêmes espèces. Avant les paroles de la consécration elles se référaient à la substance du pain ; après ces paroles, elles nous réfèrent au corps et au sang du Christ. C'est ainsi qu'avant les paroles de l'absolution, la crainte se référait à la cupidité, c'est-à-dire à une fin dernière autre que Dieu. Elle se réfère désormais à la charité, qui forme de toutes les vertus, est à la source même de toute opération et commande plus ou moins explicitement tous les actes bons. Or la crainte qui demeure après l'introduction de la charité, est bonne ; dépendant désormais de la charité, elle peut être présentée, en un sens très large, mais profondément vrai, comme un acte de charité. Saint Augustin présente, en effet, comme acte de charité tout acte bon qui se réfère à notre vraie fin dernière. C'est ainsi que l'attrit est devenu contrit. Il importe donc d'interpréter saint Thomas avec quelque largeur quand il insiste sur les nécessité d'un acte de charité comme disposition ultime à la grâce de la justification.

Nous pourrions aborder maintenant tous les passages où saint Thomas traite de la justification du pécheur : nous avons une clé pour les comprendre et pour concilier les textes litigieux. Nous comprenons fort bien que saint Thomas, dans l'analyse théologique de la justification, insiste sur la nécessité de la charité et puisse cependant écrire, en voyant la pratique de l'Église : « *Quando aliquis accedit ad confessionem attritus non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione sibi gratia et remissio peccatorum datur* » (IV *Sent.*, d. 22, q. 2, art. 1, q. 3), l'obstacle que l'attrit peut poser, est celui d'un attachement persistant malgré la crainte au péché. S'il se détache, pour ce qui est de lui-même, de tout péché, au moment de l'absolution, sans changer d'apparence psychologique son attrition devient contrition, car un véri-

table acte de charité est désormais impliqué sinon aux yeux des hommes du moins aux yeux de Dieu dans cette humble crainte qui vient de le préparer à la réception fructueuse du sacrement de Pénitence. Le sacrement n'a pas à jouer un rôle de suppléance ; il ne donne pas à des dispositions insuffisantes de tout de même suffire ; il vient confirmer du ciel par la vertu du sang du Christ une bonne volonté commençante ; il l'assoie solidement sur le Christ ; il lui inspire une âme nouvelle qui va la travailler et l'épanouir au soleil du bon Dieu.

Et pour en revenir en terminant au cas de notre moribond : l'acte virtuel d'attrition en lequel il a été surpris par le mal se change, grâce au mystère de la justification, en un acte virtuel de contrition, encore une fois non aux yeux des hommes, mais aux yeux de Dieu et aux yeux de notre foi : « *per pœnitentiæ sacramentam, numquam datur gratia nisi præparatio adsit vel* prius fuerit » (IV *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3, q. 1). L'enseignement des docteurs ne peut pas se désharmoniser de la pratique universelle de l'Église et du sentiment commun des fidèles.

A. SAGE.

De quelques outrances de la théologie mariale contemporaine

La théologie mariale, tant spéculative qu'affective, est certainement en progrès ; nous nous en réjouissons très sincèrement, et pour la théologie elle-même, qui ne peut que gagner à ce que se développe l'une de ses parties, et pour la Très Sainte Vierge, qu'on ne saurait trop bien connaître, trop fidèlement prier, trop hautement louer.

Mais il nous paraît qu'à ce progrès se mêlent quelques vues outrancières, que nous demandons à nos lecteurs la permission d'exposer et de critiquer.

I. — « La grâce de la Sainte Vierge dépasse la grâce de « tous les saints et de tous les anges *pris ensemble.* »

Serions-nous trop sévère ?... Cet énoncé, que nous empruntons à plusieurs théologiens modernes, nous paraît un non-sens.

Que la grâce de Marie dépasse celle de n'importe quel saint, cela est dû à sa suréminente dignité de Mère de Dieu.

Mais, pour pouvoir dire qu'elle dépasse aussi celles de tous les saints *pris ensemble*, il faudrait pouvoir additionner celles-ci, du moins les rassembler en un total, en un groupe. Or, c'est tout bonnement impensable, parce que la grâce échappe absolument aux lois de la quantité ; elle est réductible à la seule catégorie de la qualité, et encore de la qualité entendue dans son sens le plus spirituel, le plus dépouillé de la matière.

Notre intelligence est souvent encombrée de pensées « quantitatives » ; habitués que nous sommes à mesurer des surfaces ou des volumes, à additionner des nombres, nous traitons les valeurs spirituelles elles-mêmes comme des grandeurs : nous disons « qu'elles sont de même niveau », nous soutenons « qu'un homme est deux fois plus intelligent qu'un autre »... toutes expressions qui ne sont que des transpositions ine-

xactes de données quantitatives dans le domaine de la qualité. Il n'y a pas grand inconvénient à cela dans le langage populaire ; mais, dès qu'on veut philosopher ou théologiser, il convient de choisir des expressions plus vraies.

Des exemples feront mieux saisir notre pensée. Voici Raphaël au milieu de ses élèves ; nous disons qu'il est plus grand peintre que n'importe lequel d'entre eux ; mais dirons-nous aussi qu'il est plus grand peintre que tous ensemble ? Essaierons-nous de totaliser les talents picturaux du groupe pour en comparer la masse au talent du maître ? Comme si des talents s'additionnaient ! Voici le profond Aristote parmi ses disciples : il est plus intelligent que chacun d'eux ; bien ! Mais pourquoi ajouterions-nous qu'il est aussi plus intelligent qu'eux tous, pris ensemble ? Les intelligences pourraient-elles donc s'ajouter les unes aux autres, comme un gramme s'ajoute à un autre dans le plateau d'une balance, de façon à faire une somme ?

Ainsi en est-il, à ce qu'il nous semble, de la sainteté des hommes et des anges. Chacun d'eux a sa sainteté propre, qui est une ressemblance surnaturelle avec Dieu : mais ces ressemblances, qui sont réductibles à l'ordre qualitatif, ne sont ni additionnables, ni totalisables ; tout au plus peut-on les comparer entre elles ; en faire des sommes ou des totaux, non ! Aussi, lorsqu'on veut comparer la sainteté de Notre-Dame avec la sainteté de l'*ensemble* des Saints et des Anges, ce second terme de la comparaison n'est-il qu'une expression vide de réalité objective.

Terminons par une remarque : beaucoup de théologiens émettent à propos de Notre-Seigneur des propositions semblables à celle que nous critiquons ici à propos de la Sainte Vierge : « La grâce sanctifiante en Jésus-Christ fut supérieure à celle de tous les anges et de tous les saints *pris ensemble* ». Ces propositions ne nous semblent pas plus vraies, et pour les mêmes raisons[1].

1. Nous avons été heureux de retrouver notre doctrine énoncée par le P. E. Neubert, dans « *Marie dans le Dogme* », p. 116-117. Et même, en feuilletant les notes que nous prenions au cours du P. Billot, en 1907-1908, nous avons relevé celle-ci : « Dire que « *le Verbe a plus de grâce que toute l'Église ensemble* » n'a pas de sens, car on n'additionne pas les grâces des individus pour en faire un total ».

II. — « La grâce sanctifiante, en Marie, dès l'Immaculée Conception ou du moins à la fin de sa vie, égala la grâce sanctifiante en Notre-Seigneur ; elle n'en différait que par une relation d'origine : Jésus se l'était donnée à lui-même, Marie la recevait de son Fils ».

Les théologiens qui tiennent cette position, pensent que la différence d'origine de la grâce en Jésus (par lui-même) et en Marie (par Jésus) suffit à marquer la transcendance, qu'ils entendent bien maintenir, du Fils par rapport à la Mère.

Et ils croient justifier leur thèse par un argument de raison théologique et par un argument de tradition.

L'argument de tradition est un passage d'une lettre attribuée à saint Jérôme, passage bien connu, puisque nous le lisons tous les ans à la 4e leçon de la fête de l'Immaculée-Conception. Là, l'écrivain, opposant la plénitude de grâce reçue par Marie, selon le témoignage de l'Archange, à d'autres plénitudes de grâce reçues par divers personnages, dit : « *In Mariam vero totius gratiæ plenitudo, quæ est in Christo, venit, quanquam aliter* ». Concédons que ce texte paraît accorder à la Sainte Vierge la même plénitude de grâce que possède son divin Fils ; concédons encore que la réserve finale *quanquam aliter* marque peut-être la différence d'origine entre ces deux plénitudes.

Mais qui tient ce langage ? Une tradition répond que c'est saint Jérôme. Mais depuis Erasme on conteste très sérieusement l'authenticité hiéronymienne de cette « lettre à Paule et à Eustochium », et on l'attribue tantôt à Sophrone l'ancien, l'ami de saint Jérôme, tantôt à un auteur inconnu. Comment fonder une doctrine sur une phrase d'origine aussi incertaine ?

D'autant plus que cette phrase est absolument isolée dans toute la littérature chrétienne. Loin de l'appuyer, les Pères et les Docteurs qui magnifient la sainteté de Jésus, placent toujours celle-ci hors de pair : citons seulement saint Jean Chrysostome dans son commentaire du psaume 44e : « Toute grâce a été versée dans ce temple (le Christ) ; car Dieu ne lui donna pas l'Esprit avec mesure ; au contraire, c'est de sa plénitude que nous avons reçu. Oui, ce temple a reçu tout degré et toute espèce de grâce. En lui se trouve toute grâce, mais dans les hommes un peu et comme une goutte de cette

grâce ». Le docteur ne compare pas ici en termes exprès le Christ à sa Mère, mais puisqu'il met le Christ seul d'un côté, et de l'autre tous les hommes, Marie est nécessairement incluse parmi ceux-ci.

A vrai dire, les Docteurs ont été longtemps sans penser à comparer formellement, du point de vue de la plénitude de grâce, Notre-Seigneur et Notre-Dame. Mais, quand ils l'ont fait, voici ce qu'ils ont écrit : saint Thomas (*S. T.*, 3 p., q. VII, a. 12) enseigne : « La glorieuse Vierge est appelée *pleine de grâce, non pas qu'elle ait eu la grâce au degré suprême d'excellence que nous reconnaissons dans le Christ*, mais parce qu'elle l'a possédée suivant toute la mesure qui répondait à l'état pour lequel Dieu l'avait choisie, c'est-à-dire à la maternité divine... ».

Denys le Chartreux (*de Laudibus B. M. V.*, P. I, a. 14, col. A, 8), affirme : « Il n'est pas possible qu'il y ait une sainteté plus éminente que celle de la Vierge, *excepté celle de son Fils.* L'on peut dire qu'*après la sainteté du Fils de Dieu* on ne saurait concevoir de sainteté plus grande que celle de sa Mère »...

M. Olier, *dans la « Vie Intérieure de la Très Sainte Vierge »*, 2e édition, (Poussièlgue, 1880) exalte magnifiquement les grandeurs, les prérogatives de Marie. Mais il est trop bon théologien pour la mettre en quoi que ce soit sur le même plan que son Fils. Il écrit donc, p. 32 : (Marie) « c'est ce que Dieu a su faire de plus parfait dans une pure créature, ayant réuni en elle tout ce qu'il a pu mettre dans un sujet *qui ne fût pas un Dieu comme son Fils*... Le Saint-Esprit agit en Marie dans toute la plénitude avec laquelle il peut agir en une créature *qui n'est pas unie hypostatiquement à la divinité* »...

Le P. Billot dit dans son *de Verbo Incarnato*, th. 42 : « *Divinæ maternitati necesse fuit eam gratiæ mensuram attribuere quæ esset maxima* sub Christo »...

Le meilleur, le plus complet, des théologiens mariaux est sans doute le P. Terrien, en ses quatre volumes consacrés à « La Mère de Dieu et la Mère des Hommes », 4e édition (Lethielleux), Il expose à cinq reprises au moins sa pensée sur la question qui nous occupe ici, et cette pensée est très nette. Qu'on en juge par les extraits suivants :

T. I, p. 387... « Au jugement de tous les Saints la plénitude alors (lors de l'Annonciation) affirmée de Marie par

Gabriel est sans égale au ciel et sur la terre. *Une seule plénitude la dépasse, celle du Dieu fait homme* ».

T. II, p. 269 : « (La grâce de la bienheureuse Vierge, quittant cette vie terrestre)... « *inférieure à la grâce du Christ*, elle ne comprend pas, comme celle-ci, tout ce qui tombe sous le domaine de la grâce ; et Marie ne l'a pas reçue pour être, à l'égal du Sauveur, un principe universel de sanctification dans la nature humaine ».

P. 271. « Manifestement Dieu, prédestinant la sainte Vierge à l'honneur de la maternité divine, a, de fait, décidé sagement de lui donner une plénitude de grâce supérieure à toute autre plénitude, *en dehors de celle qu'il préparait au Verbe fait chair.* »

Voilà la vraie tradition.

Et cette tradition est fondée sur une raison théologique absolument contraignante, qu'on peut formuler de deux manières différentes, mais qui se résume dans l'éminente supériorité du Verbe Incarné sur toute créature, y compris sa Mère.

On peut, en effet, centrer la *Majeure* de son raisonnement ou bien sur la manière habituelle à Dieu d'opérer dans les âmes ou bien sur la transcendance de l'union hypostatique. Alors l'on dira :

1° Dieu proportionne sa grâce à l'amour qu'il a pour celui à qui il la donne. Or il aime plus que tout autre « son Fils bien-aimé en qui il a mis toutes ses complaisances ». Donc il donne à ce Fils une grâce supérieure à celle qui est donnée à tout autre.

2° L'union hypostatique élève la nature humaine du Christ au-dessus de toute créature et à tout point de vue. Or il n'en serait pas ainsi, si une créature quelconque l'égalait, à un point de vue quelconque. Donc aucune créature (pas même Marie, qui n'est qu'une créature) ne peut égaler Jésus à un point de vue quelconque.

Ces démonstrations nous paraissent tellement concluantes et les principes qui les établissent tellement évidents, que (nous trompons-nous ?) nous n'hésiterions pas à qualifier « de proche de l'hérésie » la proposition contradictoire que : « Dieu

a donné à la Vierge Marie un degré de grâce égal à celui de son Fils[1] ».

III. — « La Très Sainte Vierge Marie eut, dès cette vie, la vision béatifique. »

Quand ils avancent cette proposition, les théologiens que nous visons n'apportent ni un texte de l'Écriture ni un témoignage de la Tradition ancienne... et pour cause. Mais ils prétendent justifier leur doctrine par des raisonnements théologiques comme ceux-ci :

1° « La Vierge eut certainement tous les privilèges qu'eurent les saints. Or quelques-uns des saints (Moïse, saint Paul) eurent, au moins à de certains moments, la vision béatifique. Donc la Vierge eut aussi la vision béatifique[2] ».

On peut distinguer la *Majeure* : tous les privilèges convenables à son état et à son rôle, oui ; les autres, non. (Par exemple : elle n'eut ni le charisme du sacerdoce, ni, semble-t-il, le don des miracles). Ce qu'elle a eu, c'est la société d'un Maître incomparable pour s'instruire des choses du ciel. De plus, on peut nier la *Mineure*, car rien n'est moins certain que la vision béatifique de Moïse ou de saint Paul ; une extase, une révélation, ne sont pas la vision béatifique.

2° « Jésus a certainement donné à sa Mère tous les privilèges qu'il lui a été possible de lui donner. Or la vision béatifique est de ceux-là. Donc il l'a donnée à sa Mère. »

On distingue dans la *Majeure* une possibilité de puissance absolue et une autre de puissance ordonnée, c'est-à-dire conforme au plan providentiel du monde et harmonisée aux personnes et aux temps. La *Mineure* sera contredistinguée dans le même sens : il n'est pas sûr que la vision béatifique dès ce monde fût conforme aux vues que le Seigneur avait sur sa Mère sainte. Donc il n'est pas sûr qu'il la lui ait donnée.

Voici ce que nous pensons nous-même de la question.

1° Pour avancer une affirmation si audacieuse, il faut tout ignorer de l'Écriture. Il faut ignorer, d'abord, la parole si

1. Après cet exposé, il n'est plus besoin, il nous semble, de citer et de réfuter les raisons alléguées par les théologiens visés dans le texte ; étant d'ordre sentimental, elles sont sans portées.

2. C'est le raisonnement de Billuart lui-même, I ,p. 111 (éd. Palmé).

formelle de saint Jean, I, 18 : « *Deum nemo vidit unquam : unigenitus Filius qui est in sinu Patris ipse enarravit* », où l'apôtre exclut de la vision de Dieu tous ceux qui ne sont pas le Fils unique. Il faut ignorer, ensuite, l'enseignement de Notre-Seigneur lui-même dans le chap. VI de saint Jean, v. 46 : « *Non quia Patrem vidit quisquam : nisi is qui est a Deo, hic vidit Patrem* ». Il faut enfin, ignorer que l'Écriture, loin de supposer la vision béatifique en Marie, montre, au contraire, son ignorance en plusieurs cas : elle ne sait que penser de la salutation de l'Archange et l'interroge pour s'éclairer ; elle ignore ce qu'est devenu l'Enfant Jésus pendant le retour de Jérusalem ; elle ne sait pas plus que saint Joseph ni où le chercher, ni le sens de sa réponse : « *Nesciebatis quia in his quæ Patris mei sunt oportet me esse ? Et ipsi non intellexerunt verbum quod locutus est ad eos* ». Elle a la foi (qui s'oppose contradictoirement à la vision) selon ces paroles de *sainte Élisabeth* : « *Beata quæ credidisti* ».

2° Quelques docteurs[1] ont admis, il est vrai, en Marie des actes transitoires de vision béatifique. Mais ils ne l'admettent que parce qu'ils admettent d'abord que Moïse et saint Paul ont joui de ces actes transitoires. Or, nous l'avons dit plus haut, rien n'est moins sûr que l'existence de ces actes dans ces deux saints.

A côté de ces docteurs, combien n'en pourrions-nous pas citer d'autres, pourtant très dévots à la Vierge, qui nient un pareil privilège !

Neubert, dans « Marie dans le Dogme » (Spes), écrit p. 123 : « Des grâces de choix illuminaient son esprit... Mais ces grâces de choix n'écartaient pas toutes les ténèbres, ce n'étaient pas des grâces de vision » ; et encore p. 127 : « Sa foi s'est-elle transformée en vision ? — Non ».

Terrien (ouvrage cité) parle longuement de la science infuse en Marie ; ce faisant, il écarte la vision béatifique : « Puisqu'il (ce mode de connaître qu'est la science infuse) diffère essentiellement de la vision béatifique, et, par conséquent, qu'il ne fait pas sortir de la *condition de la voie*, rien ne s'oppose à ce que le Fils de Dieu en ait doté sa Mère » ; puis, p. 44 : « La sainte Vierge eut, dès sa première origine, une connais-

1. On en trouvera la liste dans D. T. C., article « Marie » c. II, 410.

sance des choses de Dieu très actuelle et très parfaite... Il est vrai qu'elle n'eut pas une pleine intuition des mystères ».

Quant au P. Billot, si, dans son *de Verbo Incarnato*, th. 42, § 2, il reconnaît à la Vierge le don de prophétie, il ne mentionne même pas, que nous sachions, qu'il puisse être question pour elle de vision béatifique.

3° Nous n'avons point besoin d'apporter un argument de raison théologique. C'est à nos adversaires qu'incombe la preuve puisqu'ils prétendent attribuer à Marie un privilège extraordinaire.

Nous nous bornons à ces remarques :

a) Il n'y a pas de raison démonstrative pour accorder à la Vierge le privilège de la vision béatifique, ni transitoire, ni permanente : elle n'est pas, comme Notre-Seigneur, unie hypostatiquement au Verbe, union qui exige la claire vision de Dieu ; elle n'est pas, comme Lui, chargée d'instruire l'humanité, *tanquam auctoritatem habens*, charge qui implique la vision de Dieu ; elle a des moyens suffisants par ailleurs (science infuse, révélations, surtout conversations avec son divin Fils) pour s'instruire des choses de Dieu comme il convient à son rôle.

b) Si Marie a eu la vision béatifique permanente, comme certains le prétendent, elle est donc arrivée au terme ; mais alors elle n'est plus libre, elle n'acquiert plus de mérites... Comment l'Église peut-elle dire encore : « *precibus et* meritis B. V. M... »[1] ?

IV. — « Saint Joseph a été immaculé dans sa conception. »

Non contents d'accumuler les privilèges sur la personne de la Très Sainte Vierge, certains les font déborder jusque sur saint Joseph. Ils revendiquent donc pour lui aussi une conception immaculée. Leurs raisons ? C'est qu'autrement il ne serait pas digne des autres membres de la Sainte Famille. C'est encore qu'il devait être à l'abri de tout mouvement de concupiscence charnelle à l'égard de sa sainte épouse.

Il est facile de répondre à ces raisons : 1° qu'il n'y a aucun déshonneur pour saint Joseph à être inférieur à Jésus et à

1. Nous constatons avec plaisir notre accord en tout ce paragraphe avec Dom Démaret dans « Marie de qui est né Jésus » (Spes), t. IV, p. 113.

Marie ; 2° que le Seigneur a d'autres ressources, spécialement la grâce efficace, pour garder quelqu'un contre les surprises de la concupiscence.

Mais la réponse fondamentale est qu'il n'y a pas lieu d'affirmer pour un saint, très grand par ailleurs, un privilège non seulement ignoré de l'Écriture et de la Tradition, mais nié par le magistère officiel de l'Église.

La plupart du temps, les docteurs, les papes, les conciles, ne songent même pas à nier la conception immaculée de tout autre que Marie ; ils ne parlent que d'elle, de son privilège à elle ; et leur prétérition de quelque autre saint que ce soit est déjà une preuve que son privilège est unique.

Mais il leur arrive aussi d'expliciter leur pensée.

Voyons, par exemple, comment s'exprime, dans son sermon « sur la Conception de la Vierge » (fin de la 1re partie), Bourdaloue, dont la théologie est si sûre : « Vous *seule*, ô glorieuse Vierge, avez été préservée de cette corruption et de cette malédiction originelle ; vous *seule*, dans votre conception, avez paru devant Dieu pure et sans tache... »

Le P. Pallu, S. J., est un écrivain de moindre notoriété que Bourdaloue ; nous le citerons pourtant ici (avouons cette faiblesse) parce qu'il est notre compatriote et le neveu de ce vaillant fondateur de la Société des Missions Étrangères dont nous avons naguère raconté l'émouvante histoire ; le P. Pallu, donc, dans « *La Solide et Véritable Dévotion envers la Très Sainte Vierge* », Paris 1745, écrits. 31 à propos de l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu : « ...Privilège très grand, en ce qu'il est *unique*. C'est une gloire que *nul* ne partage avec Marie. C'est un bien qui lui est particulier... Vierge sainte, vous êtes *la seule* en faveur de qui le bras du Tout-Puissant ait déployé toutes ses forces..., vous êtes prévenue de son amour ».

Bossuet, dans son sermon pour la fête de la Conception de la Sainte Vierge (7 décembre 1650-1651), oppose Marie et Joseph dans la question qui nous occupe ici : pour la première, il revendique magnifiquement sa sanctification dès sa conception ; pour le second, il n'ose même pas prendre à son compte sa sanctification avant la naissance.

D'ailleurs, citons le grand orateur. Dans le corps de la première partie du sermon, il dit, à propos de Marie : « ...Je

ne me contente pas de ce que vous me dites, qu'elle a été sanctifiée devant sa naissance. Car encore que je vous avoue que c'est une belle prérogative, je vous prie de vous souvenir que c'est le privilège de saint Jean-Baptiste, et, peut-être, de quelque autre prophète. Or, ce que je vous demande aujourd'hui, c'est que vous donniez, si vous le pouvez, quelque chose de singulier à Marie... Le Sauveur était infiniment au-dessus de cette commune conception ; pour Marie, elle y était soumise, mais elle en a été préservée... Et à l'égard des autres saints, je dis qu'ils l'avaient effectivement contractée... »

« Jésus choisit quelques âmes illustres qu'il purifie dans les entrailles maternelles... Tels sont ceux que nous appelons sanctifiés devant la naissance, comme saint Jean, comme Jérémie, selon le sentiment de quelques docteurs, *comme saint Joseph, peut-être*, selon la conjecture de quelques autres... »

Et voici la preuve authentique et solennelle donnée par le magistère de l'Église : Pie IX, dans la définition solennelle de l'Immaculée Conception de Marie, dit qu'elle a été préservée de la tache originelle « singulari *omnipotentis Dei gratia et privilegio* » ; ce mot « *singulari* » n'a pas été jeté là au hasard ; il a son sens plénier d'« unique » : ce qui le montre bien, ce sont d'autres expressions parallèles du même document, par exemple : « *Ineffabilis Deus... unigenito Filio suo Matrem... elegit...*, *tantoque præ creaturis* universis *est prosecutus amore, ut* in illa una *sibi propensissima voluntate complacuerit. Quapropter illam longe ante omnes angelicos spiritus* cunctosque *Sanctos cælestium omnium charismatum copia... ita mirifice cumulavit ut... Ipsa Ecclesia... ipsius Virginis Conceptionem veluti* singularem, *miram et a* reliquorum *hominum primordiis longissime secretam...* »

Ces textes nous paraissent trop formels et trop explicites pour qu'on puisse se dire fondé à parler encore de l'immaculée conception de saint Joseph.

Aurons-nous besoin, après cela, de noter l'accord de quelques théologiens de valeur ? Dom Démaret, dans le beau livre qu'il consacre à saint Joseph dans *Marie de qui est né Jésus*, t. VI, se garde bien d'enseigner sa conception immaculée. Et le D. T. C. (art. saint Joseph, c. 1516) écrit : « *Il ne peut être question*, bien que certains l'aient insinué, d'immaculée

conception (pour saint Joseph), ce privilège ayant été accordé *uniquement* à Marie ».

Ainsi, sur quatre points, nous avons remarqué, cru remarquer, une certaine outrance de la pensée théologique : ni la Très Sainte Vierge, ni, par surcroît saint Joseph, n'ont rien à y gagner. Riches de leurs prérogatives authentiques, connues par l'Écriture et la Tradition, ils n'ont que faire de privilèges inventés par une dévotion sincère mais fantaisiste.

L. Baudiment.

La Philosophie religieuse en Grande-Bretagne

SOMMAIRE : I. — Recul de l'agnosticisme religieux.
II. — Représentants du pluralisme religieux.
III .— Insistance sur l'idée de personne chez divers penseurs.
IV. — Transformations de l'idée de Dieu.
V. — Avènement d'une doctrine des valeurs.

Pour comprendre un système, a-t-on dit, la première condi- condition est d'y entrer ; la seconde est d'en sortir. Une philosophie de la religion me paraît surtout soucieuse de sortir de la religion, ou, si l'on préfère, de la regarder du dehors. Une philosophie religieuse, au contraire, ne craint pas de se laisser porter par une certaine sympathie et croit qu'il est nécessaire de participer jusqu'à un certain point à l'objet de l'étude pour pouvoir ensuite le juger sainement. Cette nuance de vocabulaire expliquera sans doute qu'en choisissant le titre de cet article, j'aie en vue de préférence les penseurs qui sont en même temps des croyants et même des théistes. Nous prendrons nos exemples dans la période qui s'étend de 1850 à nos jours. Quelle est, pour l'historien, la courbe de l'évolution qui se dégage de la diversité des doctrines, et devant quel état de choses se trouve-t-on à l'heure présente ? Plutôt que de nous astreindre à un ordre rigoureux de succession, nous chercherons surtout à établir un bilan.

I. — Il faut signaler d'abord *le recul de l'agnosticisme* et, en particulier, de l'agnosticisme religieux. Ce mouvement avait été, en grande partie, un réflexe de défense contre les prétentions grandissantes de la Science. Pour Spencer, par exemple, la Science était le purgatoire de la religion ; plus elle se développait, plus elle augmentait les frontières de l'inconnaissable. Or l'attitude de la physique contemporaine, à la suite de ses embarras intérieurs, est devenue beaucoup plus conciliante.

Les causes de conflit ayant diminué, la confiance est revenue dans le camp des philosophes.

En outre, l'agnosticisme portait en lui-même les germes de sa décomposition. Il est essentiellement équivoque. La chose est claire quand il s'agit des agnosticismes de transcendance, c'est-à-dire de Hamilton et de son école. Ollé-Laprune remarquait justement, à propos de Mansel, qu'il est tour à tour effrayant et banal ; et il a de la peine à résumer sa pensée sans en détruire l'équilibre extraordinairement instable. Mais il y a aussi des agnosticismes de l'immanence, qui nous invitent à nous réaliser et nous préviennent en même temps que nous n'y parviendrons jamais, car notre intimité nous échappe. Or, leur instabilité n'est pas moins grande. Bradley tire sans cesse argument du caractère incomplet de l'être fini, mais il semble toujours identifier ce caractère incomplet à un caractère irréel. Ses meilleurs alliés ont été forcés de réagir dès lors contre l'aspect si négatif de la première partie d'*Appearance and Reality* et de faire sauter les barrages. Bosanquet, par exemple, y soupçonne et y critique la survivance d'une chose en soi, d'autant plus inconnaissable qu'elle serait mieux comprise, ce qui constitue un paradoxe insoutenable. A plus forte raison un Mac Taggart, un Pringle Pattison ou un Taylor ouvrirent-ils la brèche. On peut se demander si Bradley lui-même n'a pas réagi contre ses propres écrits, en développant par exemple dans les *Essays on Truth and Reality* certaines indications relatives aux degrés du réel qui étaient déjà timidement amorcées à la fin d'*Appearance and Reality*.

L'Angleterre a eu des philosophes privés, profonds mais illisibles, et dépourvus d'influence. Elle a eu aussi des philosophes publics, c'est-à-dire capables de faire penser contre eux et de provoquer avec une fécondité indéfinie des réactions étendues et durables. Hume et Bradley sont du nombre ; tous deux furent en outre, à certains égards, des sceptiques. Le second a pu, de son vivant même, assister à la fermentation intellectuelle qu'il avait provoquée. L'autre, David Hume, a subi une contradiction plus brutale encore : sa philosophie de l'expérience intérieure a été cruellement niée dans la préface fameuse de Hill Green en 1875, tandis que sa cosmologie devait être, un demi-siècle plus tard, répudiée avec éclat par Whitehead.

Ce qui subsiste de l'agnosticisme religieux est moins un système qu'un fait : le mystère dont est entouré notre destinée, l'obscurité de la nature divine pour la raison humaine laissée à ses propres forces. Mais il ne suffit pas de reconnaître ces faits pour être automatiquement dans l'obédience de Hamilton ou de Bradley. Le rapprochement de la science et de la religion chez les penseurs les plus récents montre que le sentiment du mystère ne diminue en rien la vigueur pénétrante et positive de l'affirmation. Jeans est un mathématicien poète : son Dieu géométrise toujours et les sphères des cieux sont sa parole. Eddington, tout en restant attaché au déterminisme scientifique, contribue aux renouveaux les plus audacieux de la relativité et ne croit pas que la foi ait à souffrir le moins du monde des progrès du savoir expérimental. Lodge spiritualise tellement la physique qu'il l'incorpore en quelque sorte à une gnose religieuse fort affable sinon toujours très solide. Et ce mouvement d'intégration réciproque se consomme dans les grandioses synthèses d'A. N. Whitehead, le plus puissant des constructeurs de métaphysique que l'Angleterre ait eus depuis Bradley. Dans *Process and Reality*, le vieux rêve d'une sorte d'alchimie spirituelle semble se réaliser. La philosophie magique d'un Paracelse s'est effondrée piteusement jadis, parce qu'il lui manquait un instrument précis d'analyse et une méthode de rigueur intellectuelle. Whitehead, lui, a une clé du monde, et ce sont les mathématiques. Il réconcilie l'objectivité et l'intuition ; il est prêt à accoler, avec une témérité extrême, l'univers de l'émotion et celui de l'entendement. S'il triomphe, ce sera la mort de l'agnosticisme en philosophie et le retour de la science à une perspective précartésienne.

II. — Pour recueillir ces héritages, il est vrai que déjà d'autres voix s'étaient élevées, et en particulier celle des *pluralistes religieux*. L'idée même de pluralisme exige naturellement une analyse. Mackenzie, dans un article du *Mind*, s'est demandé s'il s'agit de réalités indépendantes dans leur activité ou différentes dans leur être. Au point de vue religieux il aura consisté à supprimer l'idée d'un ordre unique dans le monde, et par suite l'idée d'un seul monde. Tantôt cette absence de finalité compréhensive provient du caractère fini qu'on attribue à Dieu ou même du caractère morcelé, déchiré

de la nature divine : l'Être suprême est dissocié, *zerstückt*, comme dirait Nietzsche, et c'est le polythéisme. Tantôt on affirme que l'unité infinie se révèle essentiellement dans un monde d'êtres finis, comme la lumière, selon la remarque de Hegel, se distribue dans la multitude discontinue des étoiles. Tantôt enfin, la divergence des êtres est plus limitée ; elle ne concerne que la variété des créatures et la libre collaboration qu'elles apportent à leur destin : ainsi, par exemple, se sont développées les doctrines de l'immortalité conditionnelle ou proportionnelle. On se détourne avec horreur de la monotonie ; c'est une détermination audacieuse des niveaux d'existence, dans un monde plein d'aventures.

Mais le pluralisme, victime de son propre élan, n'a pu former une doctrine cohérente. Il n'a été qu'une tendance, et j'allais dire un épisode, de la spéculation, sinon en Amérique, du moins en Angleterre. J. Wahl lui a consacré un livre très prenant, mais je ne crois pas qu'il faille en surestimer l'importance ou du moins la permanence officielle. Il en a survécu des aspects dans l'acceptation de l'émergence, dans le méliorisme métaphysique, ou encore dans l'hostilité des réalistes pour un « block-universe ». Ce legs n'est pas négligeable. Mais tous ces engouements pour les droits de l'action et pour l'éclatement des formes ont été une saison printanière du xxe siècle en philosophie religieuse, et non pas un système bien édifié.

III. — Un autre point est à noter. C'est l'insistance des penseurs d'outre-Manche sur l'*idée de personne*, soit pour définir l'absolu, soit pour définir à nos propres yeux notre nature humaine. Sans doute le *self* a-t-il suivi dans une certaine mesure la disgrâce des philosophies de l'action, dont nous parlions il y a un instant. Il n'est pas douteux que le recours à la personne soit en léger recul, chez les anglo-hégéliens par exemple. Bradley et Bosanquet ont séparé violemment les deux idées de l'absolu et celle du *self* ; ils ont clairement enseigné la non-personnalité de Dieu, et ils ont été écoutés. Mais ils ont été écoutés souvent pour être discutés ou réfutés. D'une façon ou d'une autre, les techniciens de la philosophie religieuse se sont arrangés pour faire une place dans leurs synthèses à la personnalité divine : ainsi Pringle-Pattison, Ward, Whitehead. Ce serait un truisme d'invoquer le

témoignage des théistes à l'appui de cette thèse. Mais l'idée de la personnalité divine a obsédé ceux-là même, ceux-là surtout qui concluent négativement, ainsi un Bradley et surtout un Bosanquet. C'est le seul thème qui ait profité de tous les mouvements successifs de la mode philosophique : il est au premier plan des discussions agnostiques ou idéalistes ; il est essentiel pour les platonisants et les mystiques ; c'est d'ordinaire pour sauver la personnalité en Dieu que d'autres ont fait revivre la doctrine du Dieu fini. Seuls les réalistes paraissent plus sobres de discours sur ce sujet, occupés qu'ils sont d'ordinaire par les grands travaux de leurs théories de la connaissance.

Quand il s'agit de l'ordre humain, l'importance de la personne, ses droits moraux, son éminente fonction dans la hiérarchie de l'univers sont toujours reconnus. Je citerai encore Bradley. Nul n'a bataillé plus vigoureusement que lui contre la prétention du moi à être l'absolu. Pourtant c'est lui qui a écrit : « ...Je ne peux douter qu'un moi ou un système de moi ne soit la réalité la plus haute que nous ayons en notre possession » (*Appearance and Reality*, p. 497). Il ne faudrait pas en conclure, il est vrai, que cette dignité de la vie personnelle entraîne toujours, chez ceux qui la reconnaissent, une confiance dans l'immortalité subjective. La foi *philosophique* en l'immortalité est même nettement en retrait ; il semble que la raison s'en désintéresse ou la mette en doute, ou la répartisse parcimonieusement sous forme d'immortalité conditionnelle. A. E. Taylor, par exemple, qui est si attentif à cette croyance dans sa vie privée, en disserte rarement comme philosophe.

Malgré ces réserves, si nous faisons le bilan de la situation, nous pouvons affirmer que le thème de la personne est l'un des plus prospères de la philosophie religieuse britannique. Si, comme le soutient Lagneau, il y a dans le *cogito* cartésien une philosophie de l'intelligence pure et une philosophie de la personne, les Français ont surtout adopté la première et les Anglais la seconde. A quoi est dû l'attachement britannique pour le *self*, qui est si profond, sinon toujours si original ? Il est malaisé de le dire. Peut-être est-ce tout simplement un phénomène linguistique. Ce mot *self* est si ancien, si commode, si fréquent : même s'il n'équivaut pas tout à fait au mot personne, mais plutôt au *soi*, il met sur la route du personna-

lisme. Peut-être encore le succès de l'idée est-il attribuable à la religiosité chrétienne de l'Angleterre, elle-même entretenue par la pénétration linguistique de la Bible en langue vulgaire depuis le XVIe siècle. Peut-être enfin est-ce à leur psychologie d'insulaires que nos voisins doivent leur instinct si puissant du *soi*, de son caractère unique et de sa liberté.

IV. — Pendant la période que nous considérons, l'idée de Dieu s'est philosophiquement transformée : chez presque tous les théistes eux-mêmes, il nous est parlé d'*une divinité immanente et finie*. Dieu est déchu de sa transcendance absolue, il coexiste avec le monde ; ou du moins, si Dieu est infini et s'Il est cause finale du monde entier, le monde est à son tour la fin de Dieu et la création est nécessaire. D'autres vont plus loin : leur Dieu est *primus inter pares*, il n'arrive pas à émerger de la nature. Sans doute y a-t-il bien des nuances parmi les auteurs. Ward est critiqué fortement par le doyen Rashdall parce qu'il nie en un certain sens la liberté de la création. Il accepte en effet l'axiome hégélien : sans le monde, Dieu ne serait pas Dieu. Mais Ward reproche de son côté à Howison de supprimer la causalité efficiente de Dieu dans le monde, comme si la création était un concept contradictoire, tandis que Pringle-Pattison anathématise longuement Bosanquet pour avoir retiré de Dieu la conscience personnelle et méconnu la valeur intellectuelle du sentiment religieux. Au total, le Dieu fini triomphe. On prétend que Dieu est transcendant, mais on le laisse bien relatif au monde, soit qu'on lui refuse la qualité de créateur de la nature, soit qu'on le temporalise (Rashdall, Seth première manière, J. Ward et, à certains égards, Alexander ou Whitehead, bien que leur position soit plus subtile ou plus composite), soit enfin qu'on ait peur de le voir succomber sous le poids du mal (Laurie, Schiller)[1].

La divinité y perd souvent sa perfection surplombante ; elle est dans le prolongement du *self*. Elle y gagne en revanche d'être proche de nous ; elle a un *tender care* pour nous, elle est christomorphique. Elle devient aussi différenciable en fonctions : Whitehead analyse avec intrépidité les natures de Dieu.

1. Cf. déjà CARLYLE, *Latter Day Pamphlets* : « We must help him to mend it ».

Ce besoin de faire l'anatomie de l'absolu a été inauguré déjà par Bosanquet dans sa réaction contre l'Inconnaissable des spencériens et contre l'Un indicible de Bradley. Mansel et Spencer avaient tendance à faire prédominer l'infini sur l'absolu limité. Ce fut un épisode sans lendemain. La philosophie religieuse des Anglais est allée, en somme, d'un absolu rebelle à l'analyse à un absolu très aisément repérable.

Quelques auteurs, certes, résistent à cette orientation théologique. Mais on peut compter sur les doigts ceux qui gardent réellement le sens d'une divinité transcendante. Le doyen de Saint-Paul, W. R. Inge, est à peine de leur nombre. Cl. C. J. Webb l'est au contraire très franchement ; mais, du point de vue strictement philosophique, il a défendu son opinion avec de riches analyses de détail plutôt que dans une démonstration en règle. A. E. Taylor est à peu près dans le même cas, mais il s'appuie surtout à cet égard sur autrui, en particulier sur saint Thomas d'Aquin[1]. A côté de ces anglo-catholiques, où l'on peut encore ranger une spécialiste des mystiques, E. Underhill, il faudrait placer deux grands noms : Newman et le baron von Hügel. Ce ne sont pas à proprement parler des métaphysiciens, mais par l'originalité de leur attitude et l'ampleur de leur influence, ils se sont imposés à l'attention de tous les philosophes et ils auront contribué à rendre à leurs contemporains le sentiment de l'absolue grandeur divine.

V. — Un dernier trait de l'histoire que nous parcourons aura été l'*avènement d'une doctrine des Valeurs*. Les origines de cette axiologie, comme on a coutume de l'appeler, sont multiples. Quelques-unes sont éminemment britanniques. Je songe aux recherches des économistes ; ils ont exploré les formes inférieures du problème. On sait, par exemple, que la distinction de la valeur d'usage et de la valeur d'échange est due à A. Smith. Et la notion de valeur d'usage peut s'élargir jusqu'à prendre des aspects directement philosophiques. Il y eut ensuite la réflexion morale, et c'est elle qui a été peut-être la source la plus riche. Que de contributions de détail extrêmement fructueuses depuis Butler jusqu'à nos contemporains !

1. Tout récemment, A. Ferrar a essayé de repenser et d'élargir le thomisme dans son beau livre sur le *Fini et l'Infini*, qui est l'un des premiers travaux d'envergure de la néoscolastique anglaise.

Mentionnons l'échelle des valeurs éthiques dans J. Martineau, lorsqu'il classe les motifs de la conduite ; — les lentes discussions de Sidgwick sur le plaisir et l'intérêt ; — les thèses de G. E. Moore sur le bien, et celles de H. A. Prichard sur la rectitude. Une troisième racine de la philosophie des valeurs aura été esthétique. Elle répond à un effort pour résoudre une crise de conscience intellectuelle extrêmement répandue dans la seconde moitié du XIX[e] siècle et dont Tennyson nous est un excellent exemple. Il ne pouvait renoncer à deux formes d'expérience apparemment opposées : la science et l'art. Pour concilier l'une et l'autre série, il a perpétuellement cherché à tirer de sa vision esthétique une vision religieuse ; il voudrait monter jusqu'à Dieu par la beauté et trouver ensuite en Dieu le secret d'une compatibilité entre les lois physiques et les normes spirituelles. Mais il semble abandonner l'espoir de réussir par la dialectique et il se réfugie dans une foi teintée de scepticisme rationnel. Le même aspect vaporeux et délicat se retrouvera en beaucoup d'ouvrages, avec une religiosité infatigable et finalement assez agaçante pour le lecteur français. A l'économie politique, à la morale et à l'inspiration artistique, il faut ajouter une quatrième influence qui explique, à mon sens, la grande place qu'ont prise les valeurs dans la philosophie religieuse, et elle est d'origine étrangère : c'est l'impulsion générale donnée à la pensée anglaise par les Allemands : Kant, Fichte, Lotze et, plus récemment, Franz Brentano et son école.

Dans la majorité des cas, le raisonnement qui conduit de la valeur à Dieu est conçu comme suit. On établit d'abord qu'il est impossible de dénier une certaine consistance objective à la valeur ; elle a parfois une réalité intrinsèque et non pas simplement instrumentale. L'appel psychologique du vouloir et du désir auquel elle répond ne compromet pas plus cette objectivité que l'acte subjectif de la sensation ne supprime l'objectivité du percept. Au lieu de réduire le désirable au désiré et en particulier à ce qui est communément désiré, on revendique ensuite pour le désirable une certaine place dans le système total des choses. Mais quelle sera cette place de l'idéal ? C'est ici que commencent les difficultés.

Les uns posent tout de suite l'équivalence de la valeur avec l'existence absolue. « Ce qui peut être, s'il faut en outre qu'il soit, existe à coup sûr », répète fréquemment Bradley. La

réalité doit être une harmonie inclusive, dépourvue de contradiction. Nulle part nous n'en voyons la réalisation dans notre expérience finie ; il faut pourtant que l'harmonie totale existe pour que la notion même de réalité soit possible. Donc l'idéal a nécessairement la plénitude de l'existence, et tout ce qui n'est pas l'idéal n'est qu'apparence[1]. Avec un critérium moins strictement intellectualiste et avec plus d'indulgence pour les capacités de la conscience finie, c'est en somme ce que nous disent beaucoup d'autres auteurs. L'Absolu des anglo-hégéliens, ils l'appellent Dieu et il est pour eux la valeur des valeurs, l'individualité suprême, le système total où vont s'effacer toutes nos limites. Il est ce qui satisfait en nous l'être capable de connaître et d'aimer l'univers. Mais l'écueil d'une pareille doctrine (à moins de l'esquiver par les imprécisions commodes d'un mysticisme littéraire) est sans doute de placer la réalité absolue si loin de nos estimations empiriques que nous nous sentons abandonnés par ce Dieu tout philosophique et d'une neutralité sereine.

D'autres, au contraire, font de la valeur une émanation subordonnée et quasi subjective de l'absolu en nous. Ils ne lui donnent plus la première place. Ils admettent même la précarité de ses formes historiques dans notre conscience. Elle doit s'incorporer à l'ordre des événements temporels pour devenir complétement réelle. L'idéal n'a donc qu'une existence virtuelle et il se développe dans une conscience finie. « Il n'y a rien de tel que la pure valeur », déclare Whitehead ; « la valeur est toujours le résultat de la limitation ». Pour aller jusquà Dieu par la valeur, il faut, dans ces conditions, subordonner l'unification synthétique de l'ordre naturel et de l'ordre idéal à l'existence d'un Etre qui est distinct d'eux et qui est leur source commune. Leur accord, et la permanence de cet accord, ne s'expliquent que par l'existence de Dieu.

Finalement, la valeur est-elle contingente ou absolue ? Est-elle Dieu, ou Dieu est-il au-delà d'elle ? Je sortirais des limites de cet exposé en prenant parti à mon tour. Remarquons seulement que les extrêmes se rencontrent : si la valeur est Dieu

1. Bradley et Bosanquet ne soutiendraient pourtant pas que la valeur est la réalité ultime ; mais si la valeur n'est pas l'absolu, elle a en lui son modèle et son *standard*.

même, Dieu risque d'être une réalité toute virtuelle, une catégorie de l'idéal ; si, en revanche, la valeur est enfermée dans l'humanité, Dieu sera séparé de nous par l'abîme de sa totale indifférence pour nos évolutions et préférences cosmiques. Aussi la plupart des philosophies religieuses d'outre-Manche essaient-elles de définir la valeur comme une harmonie spirituelle entre le sujet et l'objet, d'une part, entre l'homme et Dieu, d'autre part. C'est peut-être un simple retour à la vieille doctrine des causes finales et à la théodicée du Moyen Age. Mais ce retour s'accomplit dans une atmosphère nouvelle où la considération des personnes est désormais inséparable de l'axiologie. Car la *notion* de valeur est essentiellement liée à une conscience *vivante* : « Rien en définitive n'a de prix en soi si ce n'est la personne ou quelque qualité ou état d'une personne ». L'absolu lui-même est personnel. En dépassant l'être des valeurs et le nôtre, Dieu s'y exprime ; il veut par elles se communiquer à des esprits libres. La continuité et l'hétérogénéité universelles peuvent, dès lors, se réconcilier en son être. Toute philosophie qui refuserait de prendre ce chemin, ne se condamnerait-elle pas en effet à disjoindre pour toujours l'apparence et la réalité ? Telle est la question qui nous est posée par la philosophie d'un Sorley, d'un Ward ou d'un Pringle-Pattison, et elle vaut d'être méditée.

Maurice Nédoncelle.

Existe-t-il une vraie philosophie augustinienne ?

SOMMAIRE : I. *Sens de la question.* — Il s'agit d'une philosophie rationnelle. — Travail nécessaire et possible.

II. *Philosophie chrétienne et augustinisme.* — Quatre notions de la philosophie chrétienne : religion, spéculation rationnelle, spéculation dirigée par la foi, spéculation orientant tout l'homme vers le surnaturel.

III. *La raison et la foi.* — 1. Avant la foi, l'esprit a un grand rôle purement rationnel. L'exhortation à croire ne le modifie pas en soi ; elle prépare seulement l'homme à saisir Dieu de toute son âme. — 2. La raison qui prépare directement l'acte surnaturel peut s'appuyer sur la foi naturelle. — 3. L'exposé même de la foi fournit des éléments importants à une philosophie rationnelle.

IV. *Conditions d'une synthèse rationnelle augustinienne.* — Trois lois principales : 1. Ne distinguer qu'en unissant ou unir en distinguant ; 2. Tout hiérarchiser sur le plan de la vie ; 3. Tout subordonner à l'Esprit divin. — L'ordre de la recherche et celui de l'exposé.

V. *But d'une synthèse philosophique augustinienne.* — Elle aidera d'abord à comprendre saint Augustin, puis saint Thomas dans la mesure où il s'en inspire. Sans contredire saint Thomas ni prétendre le compléter, elle peut ouvrir à la pensée des horizons nouveaux, intéressants surtout pour la spiritualité.

I. — SENS DE LA QUESTION : IL S'AGIT D'UNE PHILOSOPHIE RATIONNELLE

Un grand malentendu se cache sous la question : Existe-t-il une philosophie augustinienne ? On ne le dissipe qu'à moitié en répondant : Oui, il y a une « philosophie chrétienne », car cette formule de philosophie chrétienne est elle-même très confuse, chaque auteur apportant sa définition propre. D'ailleurs, même si l'on s'entendait sur une signification historique donnée, la question resterait entière.

Ce que l'on demande en réalité, c'est de fixer la position que prenait Augustin vis-à-vis de ce que nous appelons aujourd'hui philosophie. Pour aller directement au cœur

du problème et l'envisager sans détour, nous nous demanderons donc s'il y a chez saint Augustin, au moins dans ses éléments essentiels, une philosophie naturelle, c'est-à-dire un ensemble de principes rationnels servant à expliquer la nature, d'ailleurs appliqués de fait ou applicables, par une extension légitime, à l'étude des données de la foi. Voilà ce que de nos jours l'on désigne par le mot philosophie.

Voilà aussi ce que chacun apporte comme instrument de pénétration quand il aborde un traité de saint Augustin. La culture générale du lecteur moderne comprend une certaine philosophie, formant une discipline bien distincte. Chacun recourt normalement à celle qu'il possède, quand il se trouve en présence de textes de saint Augustin qui ont une portée philosophique, et ils sont nombreux. Saint Thomas les traduisit en style péripatéticien, parce que déjà il les interprétait à l'aide de la philosophie d'Aristote. Malebranche fit de même avec le cartésianisme, et tel existentialiste, Max Scheler, par exemple, croit pouvoir y apporter ses propres méthodes et ses principes, qui ont bien quelque analogie avec les principes mêmes du saint, mais ne peuvent entièrement se confondre avec eux.

Cet usage d'une philosophie étrangère est déjà un danger pour la vérité de la traduction ; ce péril est aggravé par le fait que, selon la méthode courante de nos jours, et qui est une sorte de nécessité pour l'esprit moderne, on éprouve une tendance presque irrésistible à distinguer les domaines de la raison et de la foi. Chacun fera naturellement cette distinction selon sa propre philosophie, s'il n'a pas observé avec soin ce qu'a de bien particulier à ce point de vue la pensée augustinienne, qu'elle touche des objets naturels ou des objets révélés.

L'existence d'une pensée rationnelle chez saint Augustin n'est guère mise en cause. Ceux qui paraissent la nier veulent plutôt discuter sa valeur[1]. Mais beaucoup, notamment des historiens, insistent sur l'union de fait, qui est en effet évidente, de la philosophie et de la théologie ou même de la mystique dans l'œuvre augustinienne. Mais le fait n'empêche pas le droit, et il faut avant tout savoir de quelle *nature* est cette union.

1. Par ex. M. Bréhier.

Pour qu'elle s'oppose à la distinction proposée, il faudrait que cette fusion des éléments implique une certaine confusion du naturel et du surnaturel. Que ceci ait existé en quelques phrases des premiers livres d'Augustin, les *Révisions* elles-mêmes le prouvent et l'auteur fut le premier à les réprouver. Mais il s'agit là de quelques expressions isolées et du début, non d'une tendance générale et maintenue par Augustin durant toute sa vie. Loin de là, dès le sacerdoce et même avant, il avait corrigé ces excès et s'il est un point sur lequel l'évêque d'Hippone fut chatouilleux, c'est celui-là.

La plupart des controverses doctrinales de ce grand lutteur furent menées contre un certain confusionnisme ternissant la divinité. Les manichéens la ravalaient jusqu'à la matière et par réaction contre eux il fut après sa conversion très en garde contre tout ce qui, de près ou de loin, rappelait ces égarements de jeunesse. D'où son attachement au plotinisme qui le libéra de ces grossières conceptions.

Mais ici encore il discerna vite un autre danger qui, de nouveau, tendait à confondre la nature et Dieu : la prétention des philosophes à atteindre Dieu par leurs propres forces. Voilà la forme propre de l'orgueil qu'il a dénoncée avec promptitude chez Plotin et ses disciples. Lui-même en subit quelque temps l'influence, d'où l'énergie de sa réaction. Il voulait atteindre Dieu par lui-même et il n'en trouva la puissance que dans le Christ[1].

1. « Je cherchais le moyen d'acquérir la force qui me permettrait de jouir de vous, et je ne la trouvais point, que je n'eusse embrassé *le Médiateur entre Dieu et l'homme, l'homme Jésus-Christ, lequel est, au-dessus de toutes choses, Dieu béni éternellement*, lui qui nous appelle et nous dit : *C'est moi qui suis la voie, la vérité et la vie*, qui mêle à la chair — puisque *le Verbe s'est fait chair* — la nourriture que ma faiblesse m'interdisait de prendre, afin que votre sagesse, par laquelle vous avez tout créé, devînt le lait de notre enfance.

« Je n'étais pas encore assez humble pour posséder Jésus, le Dieu d'humilité ; je ne comprenais pas encore les leçons que sa faiblesse nous donne. Car votre Verbe, l'éternelle vérité, bien au-dessus des parties supérieures de votre création, élève jusqu'à lui ceux qui se soumettent tandis que, dans les parties basses, il s'est construit avec notre boue une humble maison, pour y détacher d'eux-mêmes ceux qu'il veut s'assujettir et traîner jusqu'à lui, guérissant l'orgueil et nourrissant l'amour. Il a voulu les empêcher de s'égarer par trop de confiance en eux-mêmes, et qu'ils s'humiliassent en voyant à leurs pieds l'humble état d'une Divinité qui s'est revêtue de notre « tunique de peau », et que, las, se prosternant devant Elle, Elle les enlevât en se dressant elle-même » (*Confessions*, l. VII, ch. XVIII, n. 24 ; traduction P. de Labriolle).

Ce n'est pas seulement chez des philosophes païens qu'il reconnut cette erreur. Des chrétiens eux-mêmes s'y laissèrent entraîner par le même néo-platonisme, et plus encore par le stoïcisme, au début du ve siècle. Pélage en fut le premier porte-parole et, même quand il fut condamné, il trouva un défenseur de taille dans l'évêque Julien d'Eclane. Ici encore il y avait, à la base de la controverse, une confusion, un mélange du naturel et du surnaturel, et c'est cela qui souleva Augustin avce tant de fougue contre les novateurs.

Sans doute, la question des rapports des deux ordres, naturel et surnaturel, ne se présentait pas alors de la même manière qu'elle se posa au Moyen Age à propos des relations de la raison et de la foi. Mais la distinction des deux domaines, si bien comprise par Augustin à propos de la grâce, avait plus qu'une analogie, un lien véritable avec l'autre. Et pour affirmer qu'un génie aussi subtil ne l'a pas du tout aperçu, ne l'a soupçonné en rien, il faudrait en apporter de vraies preuves. Or, ces preuves n'existent pas. On s'appuie sur le fait de l'union des ordres dans son œuvre. Mais cela ne peut suffire, et le fait s'explique assez par d'autres motifs[1]. Il faut cependant en tenir compte et bien observer le caractère chrétien de la philosophie de saint Augustin.

II. — PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE[2] ET AUGUSTINISME

L'expression « philosophie chrétienne » n'est pas fréquente dans saint Augustin[3], mais elle a été appliquée à sa philosophie peu avant Malebranche par l'oratorien Ambrosius Victor (André Martin), dans sa *Philosophia christiana*[4]. Depuis lors, la formule a été souvent reprise, et presque toujours pour désigner une doctrine d'inspiration augustinienne authentique ou supposée. M. Gilson a lui-même de nos jours, après bien d'autres, dans son *Introduction à l'étude de saint Augustin,*

1. D'ordre moral ou pratique le plus souvent.
2. Voir sur ce sujet une abondante bibliographie dressée par E. Gilson dans *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 413-440.
3. M. Gilson n'a relevé qu'un texte : *Contra Jul., pel.*, IV, 72 ; P. L., 44, col. 774.
4. Cinq volumes de textes de saint Augustin groupés systématiquement.

repris la formule[1], d'autant qu'il insiste partout sur le rôle fondamental qui y est attribué à la foi, sans toutefois négliger entièrement les autres aspects, non moins importants, de sa pensée. On aboutit ainsi à une conception de la philosophie chrétienne qui s'identifie dans l'augustinisme avec la religion chrétienne[5].

Cette thèse s'oppose au maximum à la notion de philosophie absolument *autonome* en elle-même, quoique inspirée du dehors par la foi, du consentement du penseur qui peut en avoir pleine conscience, notion qui fut celle de saint Thomas. « C'est ce qui nous fait appeler saint Thomas un philosophe, dit Sertillanges, bien que son œuvre en philosophie pure se borne à quelques opuscules[3] ».

Historiquement, saint Augustin ne peut se classer dans ce groupe, mais M. Gilson, toujours sur le plan historique, donne ailleurs de la philosophie chrétienne une troisième définition plus large, qui s'applique également aux deux docteurs. Il appelle philosophie chrétienne la spéculation rationnelle guidée par la foi et il s'appuie sur saint Thomas lui-même. « La faiblesse de l'entendement humain, dans sa condition présente, est telle que, sans la foi, ce qui semblerait aux uns évidemment démontré serait tenu comme douteux par les autres, le spectacle de ces contradictions entre philosophes ne contribuant d'ailleurs pas peu à engendrer le scepticisme dans l'esprit de ceux qui considèrent ces questions du dehors. Pour remédier à cette *debilitas rationis*, l'homme a donc besoin d'un secours divin, et c'est la foi qui le lui offre. Comme saint Augustin et saint Anselme, saint Thomas voit la raison du philosophe chrétien entre la foi, qui guide ses premiers pas, et la connaissance plénière de la vision béatifique à venir ; comme Athénagore, il pense que l'homme ne saurait prétendre à la parfaite connaissance de Dieu sans se mettre à l'école de Dieu, *qui est sui perfectus cognitor*. C'est la foi qui, le prenant en quelque sorte par la main, le met sur la bonne route et l'y accompagne aussi longtemps qu'il faut pour le protéger contre l'erreur[4] ».

---

1. *Introduction* (2e édit.), p. 46-47 et 317. Voir aussi *Revue de Philosophie* (Mélanges augustiniens), 1930, p. 360-384.
2. *Ibid.*, p. 47. Voir *De vera religione*, n. 8.
3. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophes*, I, p. 25.
4. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 35-36.

Il ajoute d'ailleurs fort heureusement : « Que prise en soi et absolument, une philosophie vraie ne doive sa vérité qu'à sa rationalité, c'est indiscutable ; saint Anselme et même saint Augustin ont été les premiers à le dire ; mais que la constitution de cette philosophie vraie n'ait pu s'achever qu'à l'aide de la révélation, agissant comme un secours moral indispensable à la raison, c'est également certain du point de vue des philosophes chrétiens, et nous venons de voir que saint Thomas d'Aquin lui-même l'affirme. Or s'il a eu raison de l'affirmer, ou même si l'on reconnaît simplement qu'il peut avoir eu raison de l'affirmer, le problème de la philosophie chrétienne prend un sens positif. Il se peut qu'abstraitement parlant la philosophie n'ait pas de religion, mais on est en droit de se demander s'il est indifférent que les philosophes en aient une[1] ».

Il faut noter aussi avec l'auteur que le problème « n'a de sens que du point de vue de l'histoire[2] ». C'est même là l'objet propre de l'histoire de la philosophie médiévale : « J'ai posé le problème de l'esprit de la philosophie médiévale sur un plan proprement historique et, pour autant, ce sont des conclusions proprement historiques que celles auxquelles j'espère être parvenu. Vraies ou fausses, elles le sont historiquement et leur résultat immédiat devrait être avant tout d'affecter l'enseignement de l'histoire des philosophies médiévales. Peut-être ne s'est-on pas suffisamment rendu compte que la légitimité d'un tel enseignement offre, en soi, un véritable problème. Si saint Augustin ne fait que répéter Platon, si saint Thomas ou Duns Scot sont de l'Aristote mal compris, il est tout à fait inutile de les étudier ; cela, du moins, est inutile du point de vue de l'histoire de la philosophie et l'existence d'un trou béant entre Plotin et Descartes se trouve par là même justifiée. L'historien ne peut raconter que ce qui est arrivé ; s'il ne s'est rien passé en philosophie entre la fin de la pensée grecque et le début de l'âge moderne, le vide n'est dans l'histoire que parce qu'il est dans les choses et l'histoire elle-même n'a rien à se reprocher. Il en ira tout autrement si l'essentiel des conclusions qui précèdent est

1. E, GILSON, *op. cit.*, p. 37.
2. *Ibid.*, p. 439.

vrai. Supposé que saint Augustin ait ajouté quelque chose à Platon et saint Thomas ou Duns Scot à Aristote, l'histoire de la philosophie au Moyen Age possède un objet propre[1] ».

M. Blondel a de nos jours relevé dans la philosophie chrétienne une tendance religieuse plus profonde encore, sans néanmoins la confondre avec la religion. Il faut d'autant plus la signaler qu'il la veut rattacher à saint Augustin et il a été suivi par beaucoup de penseurs actuels : « Profondément nourris de la pensée philosophique de saint Augustin, et, par là même, d'un platonisme chrétiennement humanisé, d'autres critiques comprennent qu'à travers les systèmes sérieux, c'est une seule et même philosophie humaine qui, avec plus ou moins de succès, tend à se réaliser. Pour y réussir jusqu'à être pleinement elle-même, elle a besoin des suggestions chrétiennes. D'ailleurs, sans l'exiger aucunement, notre philosophie, même idéalement développée, implore pour ainsi dire un sens du réel plus intime qu'elle ne peut l'obtenir par ses seuls moyens, un sens surnaturel qui s'amorce en la foi et s'achève dans la vision de Dieu intuitive. Une fin naturelle serait intelligible, certes, mais elle nous eût laissés, et notre philosophie avec nous, dans un état de nécessaire et perpétuel inachèvement. Le vœu positif et naturel de la vision intuitive, sans constituer en eux une exigence, eût suscité chez les élus d'une humanité de pure nature d'infinis progrès spirituels, jamais l'ultime plénitude du bonheur immanent à la perfection. Bien loin, en effet, de la contrarier en son évolution, la grâce, semence de la gloire, parachève la nature. Ainsi la vie de foi, promesse féconde du face à face avec Dieu, vaut-elle à notre raison de se parfaire et à notre cœur de s'ouvrir plus grand au pur Amour. Elle vaut, par là même, à la philosophie de marcher à son total achèvement. Si elle n'a pas besoin d'être chrétienne pour être ; si elle peut, sans le ferment spirituel des mystères catholiques, surgir et se développer jusqu'à un certain point, elle ne peut sans lui s'actualiser entièrement. Elle est donc, surtout pour qui considère avec son aptitude à fonder la foi, son inaptitude de fait et de droit à parachever seule l'humanité, intrinsèquement, voire spécifiquement chrétienne[2]. »

1. E. Gilson, *op. cit.*, p. 383.
2. B. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes* (B. C. S. R.) I, p. 12-13, 1935.

On a souvent accusé M. Blondel de sortir de la philosophie. Ce n'est pas l'avis du R. P. Sertillanges qui déclare au sujet de sa méthode : « Il s'agit d'une philosophie strictement respectueuse de ses principes et de ses méthodes propres, dégagée de toute autorité et indépendante de toute foi, mais, par le fait même de son libre déploiement, son objet étant ce qu'il est, aboutissant à postuler non seulement le christianisme, mais le catholicisme, celui-ci pouvant seul répondre aux requêtes de la réalité humaine et de la réalité universelle, de la pensée et de l'action telles qu'elles s'imposent à une analyse rigoureuse et sans parti pris[1] ». M. Bréhier, qui n'admet pas la thèse de M. Blondel, reconnaît aussi que le problème posé par lui est bien philosophique et il y voit seulement un « stoïcisme rénové[2] ». Du reste, M. Blondel repousse la qualification, parfois attribuée à son œuvre, d'apologétique, qui ruinerait son caractère philosophique et l'on a pu écrire : « il n'y a pas de contresens plus désastreux[3] ».

Si l'on voulait signaler toutes les opinions émises sur la notion de philosophie chrétienne, il faudrait allonger beaucoup cette liste. Devant la variété des conceptions qui s'affrontent sur ce point, nous croyons donc prudent de ne pas nous appuyer sur une formule équivoque, plus propre à obscurcir le problème qu'à le résoudre. Aussi bien existe-t-il une manière plus directe de le poser : c'est d'envisager au concret le rôle que joue en fait la raison antérieurement à la foi dans la vie de l'esprit, et celui qu'elle joue après la formation de la foi. Ce n'est pas là sans doute la question formelle agitée au Moyen Age, mais c'est la façon ancienne dont elle se présentait à l'esprit des penseurs chrétiens.

III. — LA RAISON ET LA FOI

1. Ce serait gravement fausser l'histoire, sous prétexte de relever le côté chrétien de la philosophie de saint Augustin, que d'y laisser dans l'ombre le côté rationnel préalable à

---

1. *Le Christianisme et les philosophes*, I, p. 25-26.
2. *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?* dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, p. 151, ss.
3. R. P. de Montcheuil, dans *Maurice Blondel, Pages religieuses*, p. 19.

l'acte de foi. Il y a là un domaine immense et qui relève exclusivement de la philosophie conçue comme science naturelle des principes sur lesquels reposent la pensée et la vie. La foi est nécessaire pour acquérir l'intelligence, une certaine intelligence des mystères : *crede ut intelligas verbum Dei*, aime-t-il à répéter, en s'appuyant sur Isaïe (Septante) : *nisi credideritis non intelligetis* (Is., VII, 9) ; mais la foi est elle-même précédée de l'intellection naturelle des mots : *Intellige, ut credas, verbum meum* ; *crede, ut intellegas, verbum Dei*[1].

N'essayons pas de restreindre par système la valeur de la formule : *intellige, ut credas*. Il y a là une porte largement ouverte sur un monde très vaste et très profond. Et saint Augustin a bien conscience de la portée de son affirmation. Dans sa lettre à Consentius, il aborde le sujet par une déclaration générale d'une haute portée : « Dieu est loin de haïr en nous ce en quoi il nous a créés meilleurs que les autres êtres animés. Loin de nous, dis-je, d'imaginer que nous devons croire pour n'avoir pas à recevoir ou à demander la raison, alors que nous ne pourrions même pas croire si nous n'avions pas des âmes raisonnables[2] ».

Même M. Gilson, qui tient tant à mettre d'abord en lumière la part de la foi dans la dialectique augustinienne, reconnaît sans hésiter ce rôle préalable de la raison : « Il y a donc, antérieurement à la foi, une certaine intelligence de ce que l'on doit et veut croire, dont il est impossible à l'homme de se dispenser[3] » ; et ailleurs : « Se demander si la raison seule peut ou ne peut pas atteindre certaines vérités sans le secours de la foi, c'est poser une question qu'Augustin résoudrait sans nul doute par l'affirmative, et sa réfutation purement philosophique du scepticisme suffirait à le prouver[4] ». Les réserves qu'il relève avec soin concernant certaines vérités sont commandées par la conception de la philosophie comme sagesse béatifiante, d'après la manière dont Augustin l'envisage : « La philosophie

1. *Sermon* 43, n. 9 ; P. L. 38, col. 253.
2. *Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quæremus ; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus* (*Epist.* 120, n. 3, P. L., 33, col. 435).
3. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e édit., p. 36.
4. *Ibid.*, p. 41.

est l'amour de la sagesse ; la fin de la philosophie, c'est la possession de la sagesse béatifiante ; la raison seule suffit-elle à nous y conduire ? Augustin répond : non. Ce n'est donc pas l'existence de la raison pure, ni la légitimité de son exercice à part de la foi dans certains domaines qui se trouvent mises en question, mais son aptitude à nous faire saisir Dieu et la béatitude par ses seules ressources. Nul ne doute que sans la foi l'homme puisse connaître la vérité des mathématiques par exemple ; il s'agit seulement de savoir si la raison peut remonter jusqu'au fondement dernier de leur vérité et par conséquent atteindre la Sagesse sans le secours de la foi ; c'est ce que l'augustinisme nie, sans que l'on puisse rien faire pour atténuer cette négation, ni pour l'étendre au delà du problème dont elle est la réponse[1] ».

La question se pose pour nous ici d'une autre façon. Nous ne recherchons pas le point de vue spécial auquel se plaçait Augustin sous l'inspiration religieuse ou chrétienne, mais les bases rationnelles, naturelles de sa pensée, puisque c'est cela que de nos jours on appelle philosophie. Et à ce point de vue, les données intellectuelles ou rationnelles antérieures à la foi ont pour nous un intérêt primordial. Et il y a là un domaine immense à explorer. C'est tout ce monde intelligible intérieur que nous étudierons en détail et qui est le premier objet et le plus riche de la philosophie augustinienne. La foi évidemment n'y intervient en aucune façon. Même quand elle est invoquée, il faut bien déterminer son véritable rôle. Elle ne modifie le caractère d'un exposé que si elle fournit elle-même les éléments de preuve. Si au contraire, elle a seulement une action dispositive ou préparatoire, sa mission est réelle sans doute, mais extrinsèque, auxiliaire, et l'on ne peut prétendre qu'elle élève la discussion sur un plan nouveau, révélé.

Tel est le cas de l'appel à la foi qui précède la célèbre preuve de l'existence de Dieu dans le *De libero arbitrio*, livre II, n. 7-39. Celle-ci est précédée d'une exhortation à la foi, n. 6 ; mais l'argumentation se déroule tout entière (n. 7-34) sans aucune intervention de la foi (les deux textes bibliques cités, n. 24 et n. 30 sont moins des preuves que des ornements littéraires).

1. *Ibid.*, p. 41-42.

Depuis n. 35, la conclusion est acquise, et, pour amener le lecteur à l'accepter, avec un élan total, l'auteur renforce son invitation à aimer Dieu par l'annonce des délices que procure sa possession : « Je t'avais promis, si tu t'en souviens, de te prouver l'existence d'une réalité plus noble que notre esprit et que notre raison : voici devant toi la Vérité elle-même ; embrasse-la, si tu le peux, qu'elle soit ta jouissance ! « Place tes délices dans le Seigneur, et il t'accordera les demandes de ton cœur » (Ps. xxxvi, 4). Car que demandes-tu davantage sinon d'être heureux ? Et quel plus grand bonheur que de jouir de l'inébranlable, de l'immuable et de la très excellente Vérité[1] ? ».

Cette conclusion répond exactement à l'exhortation préalable, qui la préparait de loin. Et ceci confirme encore le rôle extrinsèque de cet appel à la foi. Il ne s'agissait pas seulement d'acquérir la certitude de l'existence de Dieu — la foi y suffit — mais d'en obtenir une certaine intelligence, par l'exercice de la raison, afin d'unir l'âme plus intimement à lui ; c'est à cela que tend Augustin ; la philosophie qu'il a en vue est une sagesse béatifiante. Une démonstration rationnelle peut bien conduire à la certitude et, de fait, la foi n'y intervient pas ; mais elle ne peut donner l'intelligence qui est surtout le fruit de la foi, même si la démonstration lui en fournit tous les éléments. La foi situera ces données rationnelles dans un milieu spirituel qui conduit normalement l'âme à se reposer intérieurement dans la vérité et à en jouir. C'est ainsi qu'on cherche la vérité — et Dieu est vérité — de toute « son âme », selon la formule platonicienne chère à Augustin. Les lumières surnaturelles supposent évidemment la foi, mais de simples lumières naturelles, comme celles auxquelles fait appel la preuve augustinienne de l'existence de Dieu, peuvent utilement s'y appuyer et saint Augustin sait par expérience le profit qu'on y trouve. Il ne va pas cependant jusqu'à nier l'aptitude de la raison à établir une argumentation solide et efficace.

2. Il faut même aller plus loin et dire que la raison prépare positivement la foi ; c'est le sens même de la formule : *intellige, ut credas, verbum meum.* Il ne s'agit plus seulement ici de con-

1. *De libero arbitrio*, II, 35 ; édition de la *Bibliothèque augustinienne*, vol. VI, p. 283.

duire à l'existence de Dieu, qui est une vérité naturelle, mais de prouver la vérité de la religion révélée, car la foi est une vertu éminemment surnaturelle, théologale. Nous n'avons pas à développer ce point qui touche plus la théologie que la philosophie proprement dite. Il faut cependant bien observer, pour éviter toute surprise, qu'Augustin donne parfois au mot *croire* une signification purement naturelle, comme l'a bien observé M. Gilson[1]. Le mot désigne alors toute pensée fondée, non pas sur une vue directe de l'objet, mais sur un témoignage accepté : d'où la définition : *credere... est ...cum assensione cogitare*[2].

Il en va des mots croire et foi comme de aimer et amour et même *caritas* qui désignent parfois chez Augustin un mouvement naturel de la volonté vers le bien en général. Et cependant le saint ne perd jamais entièrement de vue l'ordre surnaturel ; il va jusqu'à refuser le caractère de vraie vertu à des habitudes naturellement bonnes et excellentes. Le cas de la foi est de même ordre ; il y a une certaine foi naturelle qui n'est pas une simple croyance pratique ou provisoire et qui crée de vraies certitudes, sur lesquelles sont établies les relations sociales les plus communes et les plus solides, comme celles de la vie familiale[3]. Les connaissances ainsi acquises sont parmi les plus nécessaires et toute la vie humaine serait bouleversée si elles disparaissaient. Les sciences historiques en sont l'aspect ordinaire, mais toute l'éducation s'y appuie. Saint Augustin en a eu le sens profond, et ce trait est d'autant plus remarquable que son âme vit habituellement plongée dans le vrai surnaturel divin. L'invitation à croire qu'il adresse au penseur doit donc être bien pesée d'après le contexte ; la présence du mot foi ne suffit pas à garantir toujours le caractère surnaturel du morceau, bien qu'il ait de grandes probabilités en sa faveur.

3. L'appel à la foi surnaturelle est évident dans les Commentaires de l'Écriture ou dans la prédication, qui sont une explication de la parole de Dieu. La raison est ici mise normalement

---

1. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e édit., p. 32-33.
2. *De prædestinatione sanctorum*, II, 5 ; P. L. ,t. XLIV, col. 963.
3. Voir *De utilitate credendi*, n. 26. — *De Civ. Dei*, l. XI, c. III ; P. L., t. XLI, col. 318.

au service de la foi et c'est là tout le domaine de la théologie. Mais ici encore il importe de se garder de vues étroites et d'affirmations massives, coutumières à ceux qui n'envisagent qu'un aspect de questions très complexes. Et l'augustinisme est à cet égard d'une souplesse déconcertante, fruit de sa richesse.

D'abord saint Augustin multiplie les *excursus*, et à l'occasion d'une thèse révélée, il apporte des développements connexes d'ordre naturel qui sont souvent d'un grand prix. Aussi sa doctrine philosophique peut-elle et doit-elle être cherchée jusque dans son œuvre oratoire ou exégétique. Les divers Commentaires sur la Genèse en particulier fournissent en abondance des précisions sur les vues psychologiques ou cosmologiques de l'auteur. Il y développe aussi à l'occasion sa métaphysique, qui est l'âme de toute sa spéculation théologique.

La théologie augustinienne n'est évidemment pas équipée comme le sera la scolastique. Elle s'appuie d'abord sur l'Écriture et sur la tradition, mais l'effort de pénétration rationnelle s'y affirme dans des essais de systématisation : tel *l'Enchiridion*, et plus encore dans des œuvres monumentales comme le *De Trinitate* ou la *Cité de Dieu*. Avec une méthode bien différente de celle des scolastiques, mais avec une confiance égale dans la puissance de la raison, saint Augustin s'attache à acquérir une connaissance raisonnée des mystères, et, ce faisant, il perfectionne l'instrument qui sert à cette pénétration. Pour lui, il est vrai, il s'attache moins à l'instrument comme tel, qu'au fruit de son travail ; d'où sa conception spéciale de la théologie et même de la philosophie. Mais pour nous, qui considérons spécialement la philosophie en soi, nous devons l'envisager en tant qu'instrument rationnel dans son œuvre même. Ce serait une erreur de l'y chercher s'il n'était prouvé qu'il s'y trouve. Mais puisque de l'aveu de tous, il y a une large part de pensée rationnelle dans les écrits de saint Augustin, même les plus chrétiens, on est en droit de chercher à en grouper les éléments. Les conditions mêmes dans lesquelles ils se présentent chez lui imposent une méthode spéciale de recherche que nous pouvons déjà ici présenter en substance.

IV. — CONDITIONS D'UNE SYNTHÈSE RATIONNELLE AUGUSTINIENNE

Il faut avant tout prévenir une déformation de la pensée de saint Augustin. Tout le monde est d'accord sur le principe, mais on a quelque peine à s'entendre sur la manière de procéder. Sans verser dans l'historicisme qui affirmerait l'impossibilité de procéder autrement qu'à la reconstitution de la philosophie religieuse à laquelle se complaisait l'évêque d'Hippone, plusieurs estiment dangereux un essai de synthèse rationnelle qu'il n'a pas lui-même réalisé. Mais ce danger, s'il existe, n'est pas tel qu'il ne puisse être évité à certaines conditions. Celles-ci, en fait, peuvent se réduire à trois lois qui permettent de caractériser saint Augustin et de bien formuler sa méthode philosophique. Quoi qu'il en soit de ses continuateurs médiévaux, qui ont codifié sa pensée en thèses rigoureuses et selon les préoccupations particulières de leur temps, il faut, dans un exposé de sa doctrine,

1. ne distinguer qu'en unissant ;
2. tout hiérarchiser sur le plan de la vie ;
3. assurer la prédominance de l'Esprit divin.

1. *Distinguer en unissant.* M. Maritain a, dans les *Degrés du savoir*, mis en vive lumière la loi capitale de la méthode scolastique : « Distinguer pour unir ». Le mot *pour* marque l'union en vue, plus que l'union actuellement réalisée que suppose la formule proposée ici : distinguer en unissant. L'union, chez saint Augustin, n'est pas seulement un but ou un idéal ; elle est une réalité encore existante. En fait, partout l'évêque d'Hippone associe les domaines distincts de la nature et de la foi. Sa méthode est essentiellement vivante et la vie, prise dans toute son ampleur, comporte une mise en valeur de toutes les ressources, humaines et divines, que l'homme, ce monde en abrégé, porte en son âme. Mais unir n'est pas confondre, et jusque dans l'œuvre complexe la plus solidement constituée, un esprit souple et pénétrant peut discerner sans effort les éléments multiples dont elle se compose.

Tel fut bien le cas pour saint Augustin. Aussi en recueillant sa doctrine en tout domaine, même théologique et mystique, devrons-nous observer avec soin le contexte où elle s'enchâsse.

Ce n'est pas toujours la pure logique intellectuelle qui préside ici au développement de la pensée ; souvent les nécessités générales de la vie imposent des remarques ou des insistances qui dépassent les exigences de la simple dialectique. Pour relever avec exactitude la portée réelle des éléments qui entrent dans une doctrine, il faut avant tout les distinguer les uns des autres et tenir compte du rôle joué par chacun dans cet ensemble vivant. Il ne faut, en un mot, distinguer qu'en unissant ; on marque ainsi l'influence qui revient à la vie dans l'œuvre même qu'on décompose en quelque manière par l'opération intellectuelle, analyse et distinction, qui paraît la détruire.

2. *Hiérarchiser sur le plan de la vie.* L'un des traits les plus frappants de la méthode doctrinale de saint Augustin est le sens aigu de la valeur des réalités observées et étudiées. Il aime établir entre les êtres une véritable hiérarchie de perfection. Dans le monde qui l'entoure son esprit métaphysique distingue volontiers les êtres matériels sans vie, les vivants privés de raison, et enfin les esprits doués de raison, c'est-à-dire de vie intellectuelle.

On voit que dans cette hiérarchie à trois degrés, la vie a un rôle central. Elle est vrai critère de valeur : l'animal l'emporte sur la pierre puisqu'il a la vie, et ce sont les modalités de la vie qui vont à leur tour permettre de s'élever jusqu'à la perfection. Celle-ci est nécessairement une vie, non pas dans les sens mais dans l'esprit qui naturellement les dépasse.

La vie de l'esprit elle-même revêt d'innombrables modalités, notamment chez l'homme, qui est esprit sans doute, mais un esprit associé à un corps jusqu'à former avec ce corps un tout substantiel. Saint Augustin a connu la définition aristotélicienne de l'homme, animal raisonnable, et il l'a trouvée exacte. Mais en réalité elle ne répondait pas à son propos et à ses préoccupations. Il jugeait pour son compte assez vaine cette conception plus ontologique que pratique, car, à ses yeux, tout doit être ordonné au progrès de la vie et il est manifeste qu'à cet égard l'âme l'emporte sur le corps. Aussi aime-t-il à bien mettre en lumière le rôle capital de l'esprit. En celui-ci même, il s'attachera de préférence aux activités supérieures, celles qui ont la prédominance chez l'homme, principes

intellectuels qui régissent toute la vie mentale ; principes moraux qui éclairent la conscience. Voilà, pour Augustin, le centre vital par excellence où se manifeste la vérité et où Dieu même se montre en quelque manière à l'âme attentive.

Cette façon de hiérarchiser le réel implique une certaine tendance à distinguer les modalités diverses qu'il présente. Et le rôle que la vie y joue est par ailleurs suggestif. Il se manifeste jusque dans la prédominance chez Augustin, au sommet de l'activité intérieure de l'esprit, de la vérité et du bien sur l'être comme tel. Sans doute l'être est pour lui le fond du monde intelligible, mais il l'envisage de préférence en tant que vérité et bien, c'est-à-dire sous les modalités qui répondent directement à la vie de l'esprit.

La vérité à laquelle s'attache saint Augustin est à la fois divine et humaine, plus divine qu'humaine en un sens qui sera précisé, et c'est même là l'un des buts essentiels du présent ouvrage. Sans cesser d'être humaine, elle est bien divine, déjà naturellement, mais plus encore par la grâce. Elle est l'élément de base de la vie surnaturelle. Et l'évêque d'Hippone a eu le sens profond de la distance infinie qui sépare les deux domaines. Sans établir des classifications scolastiques, il le dit équivalemment, par l'opposition, qu'il établit, d'une part, entre l'impuissance de l'esprit humain le plus subtil qui fût et le plus attiré par la vérité transcendante, comme Plotin, à atteindre Dieu par ses seules forces et, d'autre part, la facilité qui en est accordée au chrétien par la grâce des Écritures : « M'étant mis à l'œuvre, je me rendis compte que tout ce que j'avais lu de vrai dans les livres néo-platoniciens était dit ici, mais avec votre grâce à l'appui, afin que celui qui voit ne se glorifie pas, comme s'il n'avait pas reçu non seulement ce qu'il voit, mais aussi la faculté de voir : Que possède-t-il en effet qu'il n'ait reçu ? Et ainsi, il est invité non seulement à vous voir, vous, qui êtes toujours le même, mais aussi à se guérir pour vous posséder[1] ».

Si rapprochés que soient ici, plus qu'ailleurs peut-être, les deux domaines, naturel et surnaturel, ils n'en sont pas moins très distincts, comme le montre tout le contexte, n. 24-27. Les cadres scolastiques fixeront ces nuances en formules

1. *Confessions*, l. VII, n. 27. Trad. Labriolle, p. 171.

précises ; mais ils n'ajouteront rien au fond. Saint Augustin parle au concret de la vie de l'esprit, et celle-ci se déploie bien sur les deux plans, sans confusion.

3. *Tout subordonner à l'Esprit divin.* La prédominance de l'esprit sur les sens est un des traits les plus marqués de l'augustinisme. Il ne va pas jusqu'à nier l'union substantielle de l'âme et du corps, mais il accentue vigoureusement le rôle principal de l'esprit. Même du point de vue métaphysique, on ne peut mettre en doute la supériorité de la forme sur la matière. A plus forte raison devrait-on l'affirmer si, comme Augustin, l'on a surtout en vue l'aspect vital des réalités observées. Sans être un simple moraliste, il fait une large part à la morale par la manière vivante dont il envisage tout. Il subordonne en particulier le corps à l'âme et l'âme à Dieu[1]. Sa grandeur n'est pas tant de dominer le corps, que d'être image de Dieu, et elle est grande à ce titre : *Magna natura est.* Elle est sans doute corruptible, mais elle est, en tant qu'image, capable de participer à Dieu[2], en se soumettant à lui.

Cette subordination est en soi, convenable, même dans l'ordre simplement naturel. Toutefois saint Augustin va d'ordinaire au-delà et la dépendance qu'il a en vue pour l'homme vis-à-vis de Dieu n'est pas seulement naturelle, elle est surnaturelle et même souvent mystique.

La vie parfaite, du chrétien renouvelé par la grâce, qu'il décrit à la fin des *Confessions*, l. XIII, est bien caractérisée par une totale soumission à l'Esprit de Dieu, et cet Esprit désigne ici non pas une grâce quelconque, mais les grâces éminentes qui font de l'homme un vrai spirituel. Les dons du Saint-Esprit que saint Augustin a étudiés ailleurs systématiquement, sont ici utilisés par lui dans un but de piété, sur un plan très relevé. L'état auquel ils conduisent correspond à celui de l'âme entièrement transformée par l'Esprit de Dieu et soumise à sa direction. Voilà l'idéal qu'Augustin a partout en vue et sa philosophie même n'est pas sans rapport avec lui. On doit en tenir compte, si l'on ne veut pas fausser sa pensée.

---

1. Voir notamment *De Trinitate*, l. XIV, n. 6 et n. 15, à propos de la sagesse.

2. *Quia summæ naturæ est et esse particeps potest, magna natura est.* — *De Trin.*, l. XIV, n. 6.

Cet ordre surnaturel et même mystique est si apparent chez saint Augustin que toute enquête sur sa pensée, même philosophique, peut et doit commencer par le constater. Voilà le fait manifeste d'où l'on peut normalement partir pour des études en profondeur sur la pensée du grand Docteur, même dans l'ordre rationnel. Tel est le sens précis d'un article qui parut en 1930 dans la *Revue de Philosophie*, sous le titre : *Contemplation et raison d'après saint Augustin*[1]. Le plan adopté là est celui de la recherche, où l'on va du plus apparent ou du plus obvie à ce qui est moins connu. Or dans l'œuvre augustinienne, le rôle de la Raison est souvent caché. Serait-il réel et même fondamental, on ne le découvre qu'en remontant aux principes. Tel est précisément le but de l'étude présente, qui est une simple Introduction générale. Elle n'est pas cependant un travail de recherche proprement dit, mais plutôt l'exposé direct des résultats de longues explorations faites à travers l'œuvre entière, même théologique et spirituelle du saint Docteur.

V. — BUT D'UNE SYNTHÈSE PHILOSOPHIQUE AUGUSTINIENNE

1. Le travail que nous entreprenons a une portée bien déterminée. Il est destiné à poser les bases d'une synthèse générale de la philosophie de saint Augustin. Cette œuvre sera réalisée par divers professeurs d'Université qui n'en ont accepté la charge qu'avec la certitude de répondre à un besoin certain et de contribuer à un développement doctrinal de première valeur. Elle comprendra quatre parties : une *théodicée* ; une « physique » (saint Augustin unit en ce mot la cosmologie et la psychologie, préliminaires de la métaphysique) ; une *logique* (entendez spécialement l'ontologie ou métaphysique générale) ; enfin une *morale*[2]. Saint Augustin, dans le plan de philosophie platonicienne qu'il a élaboré[3], n'a signalé expres-

1. *Mélanges augustiniens*, p. 1-51.
2. Peut-être faudrait-il y ajouter une cinquième partie, la *Métapolitique*, qui grouperait les vues profondes de la *Cité de Dieu* touchant l'humanité, sur un plan qui dépasse la morale, même sociale et politique. Voir l'article suivant : « Philosophie de la paix ».
3. Voir *Civ. Dei*, l. VIII, c. IV-X ; et l. XI, c. XXV.

sément lui-même que les trois dernières parties, qu'il attribue à Platon ou à ses disciples. En réalité, cette systématisation est surtout son œuvre, et il y trouve une occasion de tout rattacher à Dieu. Ce rattachement est même si étroit que pour le comprendre il faudra d'abord connaître à fond sa propre doctrine sur Dieu. C'est pourquoi la *théodicée* est placée en tête de cette œuvre, essentiellement théocentrique. La place ainsi attribuée à Dieu est bien caractéristique de la méthode augustinienne, et par là l'évêque d'Hippone dépasse de haut tous ses prédécesseurs, même les plus grands, et notamment Plotin lui-même, dont la doctrine sur Dieu souffre de tant de lacunes.

Une synthèse complète, objective, de tous les éléments rationnels de l'œuvre d'Augustin est destinée à rendre d'immenses services, et d'abord aux nombreux collaborateurs des Etudes augustiniennes, notamment aux rédacteurs des volumes de Textes pour la composition des notes. Si la révélation, ou le surnaturel en général, y a sa part, la raison y trouve aussi son compte, et le but de notre travail ici est d'initier le lecteur à en saisir les nuances sans les déformer comme il est à craindre qu'elles le soient, avec une philosophie quelconque. L'intelligence précise et nuancée d'Augustin : voilà le but premier de notre synthèse.

2. Elle contribuera aussi à éclairer saint Thomas, puisque saint Augustin est l'une des sources où puise le Docteur angélique, et l'une des plus pures. Les grands génies s'attirent. Il est plus instructif de les comparer entre eux que de suivre dans leurs circuits la foule innombrable des auteurs secondaires. C'est la fréquentation des génies qui est la plus fructueuse et qui a normalement exercé sur les maîtres eux-mêmes les influences décisives. L'action d'un Platon et d'un Plotin sur Augustin fut d'une étonnante fécondité. Non pas que le disciple se soit contenté de répéter le maître, loin de là ; il l'a contredit bien souvent, pour mieux s'attacher à la vérité : *Amicus Plato, magis amica veritas*. C'est bien le cas ou jamais de redire cet adage.

Si grande que fût l'estime d'Augustin pour Platon, elle n'entrave jamais chez lui l'élan vers la vérité. Il n'hésita jamais à corriger ou à développer les théories du maître. Et cependant très profonde fut l'influence exercée par Platon

sur son esprit. On ne saurait sans fausser gravement la vérité méconnaître les apports du platonisme dans l'augustinisme.

Il en va de même des rapports de saint Augustin avec saint Thomas. Le Docteur angélique a par son aristotélisme frayé une voie bien personnelle. Il ne s'est éloigné en principe de la méthode doctrinale inaugurée par l'évêque d'Hippone que dans l'ordre philosophique, mais par voie de conséquence nombre de thèses de théologie ont dû recevoir une présentation bien spéciale. Et cependant saint Thomas avait un vrai culte pour saint Augustin ; il a longuement médité ses écrits et les a cités partout avec une abondance qui n'a d'égale que sa pénétration.

Il ne s'agit pas d'aligner ici les points de contact sur des questions particulières, ce qui ne donnerait, du reste, qu'une harmonisation de surface. Il faut surtout observer les lignes maîtresses de la pensée. Et jusque dans leurs divergences, il y a des rencontres profondes plus importantes que les variations de détail. Même quand il s'éloigne de saint Augustin, saint Thomas essaye de lui rester fidèle, témoin les précautions qu'il prend, et il est utile de voir comment il procède. Pour le faire avec facilité et profit, il faut aussi avoir étudié l'œuvre augustinienne au même point de vue, mais en elle-même et pour elle-même. Voilà l'un des avantages que peut fournir une synthèse rationnelle de l'augustinisme. Elle aidera donc à mieux comprendre saint Thomas, comme Platon conduit à l'intelligence de saint Augustin, malgré tout ce qui les sépare.

3. Il ne saurait évidemment être question de compléter la synthèse philosophique de saint Thomas, qui est une merveille de précision et de rigueur. D'où la valeur scientifique de son œuvre. On a dit que sa perfection même condamne ses disciples à n'être que des commentateurs. Mais si l'originalité du disciple est mise à l'épreuve, la sécurité de la doctrine y trouve une garantie précieuse et l'on s'explique la confiance que l'Église accorde au Docteur angélique en en faisant le maître officiel de la science philosophique et théologique.

Si, malgré la perfection du maître et de l'œuvre, des progrès sont réalisables dans le thomisme, l'augustinisme ne pourrait songer à les provoquer directement, en aucune façon, semble-t-il, parce qu'il représente un mouvement bien distinct de

l'autre. Mais peut-être pourrait-il apporter des compléments, que j'appellerai extrinsèques, en attirant l'attention sur des points, qui, sans être totalement négligés par le Docteur angélique, n'ont pas chez lui le même relief.

La construction thomiste est bien scientifique par sa méthode et ses principes. La philosophie qui y domine envisage tout sous l'angle de l'*être*, pris dans son universalité, et, selon les exigences de la méthode aristotélicienne, elle s'attache à étudier chaque être en soi et en quelque manière pour soi, tout en le situant à sa vraie place dans l'ensemble.

Le monde physique est le point de départ préféré de sa pensée dans son mouvement vers Dieu, qui en est le couronnement. C'est la voie commune, obvie, fondamentale, la première nécessaire. Elle est irremplaçable dans le domaine scientifique, dont les exigences sont de nos jours impérieuses. Mais précisément, ces exigences mêmes du point de vue scientifique risquent d'entraver un peu son action à d'autres points de vue qui s'accommoderaient mieux d'une méthode différente, s'il en existait une vraiment qualifiée. On pense ici particulièrement à la vie et à cet égard saint Augustin offre des garanties de premier ordre.

Ce que le docteur du IV[e] siècle a demandé à l'antiquité et qu'il a amassé en son œuvre est, de fait, franchement ordonné à la vie. Avant d'organiser les données de la révélation et de la morale chrétienne en un corps scientifique régulier, l'Église avait besoin d'établir solidement la vérité révélée et de l'affirmer dans la vie. Telle est la note dominante de la doctrine patristique en général, et de la doctrine augustinienne en particulier. Et chez saint Augustin, cette note se retrouve jusque dans sa philosophie. Celle-ci est centrée sur la vérité, envisagée, non pas en tant qu'être en soi, mais en tant qu'être possédé par l'esprit. Ce point de vue intellectuel, qui suppose mais dépasse l'ordre ontologique, conduit normalement à l'ordre moral, dans lequel s'achève la vie, chez un être raisonnable. Tel est le point de vue ordinaire de l'évêque d'Hippone. Sa doctrine philosophique est un spiritualisme vivant ; on peut même dire un spiritualisme intégral, pour marquer les liens étroits qui le rattachent à la vie surnaturelle, et ceci représente un nouvel aspect qu'on se contentera de signaler ici, parce qu'il sera approfondi dans la conclusion de cette étude.

4. L'augustinisme, en effet, pris dans toute son ampleur est essentiellement une *spiritualité*. Celle-ci est d'abord fondée sur la parole de Dieu et la tradition, mais la philosophie elle-même peut lui être d'un grand secours. Toute philosophie vraie pourra l'aider à l'occasion. Mais il est manifeste qu'elle trouvera un appui bienfaisant dans une philosophie dont le spiritualisme est très accusé. La psychologie augustinienne s'attache à établir une « structure de l'âme » et s'achève en un centre ou un sommet qui est très proche de Dieu, malgré sa transcendance. La métaphysique y aboutit à une certaine vue de Dieu, indirecte, mais réelle, d'une haute portée spirituelle, et l'on pourrait continuer à citer des exemples.

Signalons plutôt à ce sujet l'importance de ce que l'on a appelé les *principes de saint Augustin*. C'est dans l'ordre surnaturel, cela va sans dire, qu'il faut les situer. Mais ce serait les amputer gravement que de les réduire à la théologie et même à la spiritualité, quelle que soit la place à faire à celles-ci. A la base de tout, il y a une philosophie et qui n'a pas été synthétisée à ce point de vue. Le thomisme en a systématisé toute la substance assimilable dans l'ordre de l'être, qui est son point de vue préféré.

Il reste bien des aspects à relever dans l'ordre de la vie de l'âme, et très particulièrement touchant les activités les plus hautes de l'esprit. C'est un travail difficile mais nécessaire qui vaut d'être entrepris.

F. Cayré.

LA PHILOSOPHIE DE LA PAIX

Les conditions de la paix dans la cité humaine
d'après Saint Augustin

SOMMAIRE :

I. — NOTIONS DIVERSES DE LA PAIX

A) Dans l'être individuel : notions 1-5.
B) Dans l'être social : notions 6-10.

II. — FORMES DE LA PAIX SUR LE PLAN MORAL

A) Vue d'ensemble.
B) Caractère moral de la paix sociale.

III. — L'HUMANITÉ DANS LA CITÉ DE DIEU
Un ordre humain spirituel ou métapolitique

A) La cité humaine.
B) Fondements naturels de la cité. Quelques principes : 1. Spiritualisme. — 2. Amour. — 3. La personne. — 4. La religion. — 5. La hiérarchie.
C) Ordre naturel au-dessus ou métapolitique. — Le plan de la civilisation.

IV. — LES CONDITIONS SPIRITUELLES DE LA PAIX DANS LA CITÉ HUMAINE
Lois supérieures de la civilisation

A) Besoin de la paix dans la cité humaine.
B) L'appui que le christianisme peut lui fournir, d'après la cité de Dieu.
C) Application des principes « métapolitiques » posés : La paix de la cité humaine devra s'appuyer : 1. sur le sens de l'humanité ; 2. sur l'amour ; 3. sur la personne. 4. sur la religion ; 5. sur une autorité modérée mais effective.

Conclusion : La philosophie augustinienne de la paix.

La privation d'un être aimé nous révèle souvent à nous-même ce qu'il est pour nous, et le moment est propice pour en prendre conscience. La guerre nous aide à apprécier les bienfaits de la paix, et plus qu'aucune sans doute, la guerre présente, qui est un des plus grands fléaux dont l'humanité ait été affligée.

Cependant, ce ne sont pas des réflexions personnelles que je voudrais exposer ici : pour être sûr d'élever le lecteur à des hauteurs réconfortantes, je lui propose simplement quelques

définitions jetées comme en se jouant dans un chapitre de la *Cité de Dieu* par l'un des plus grands penseurs de l'humanité, et la *Cité de Dieu* est un de ses écrits les plus profonds.

Nous partirons de définitions de la paix, à la manière la plus scolaire qui soit, puisqu'aussi bien notre guide ici nous y invite et il n'est pas coutumier du fait. Mais pour le suivre, nous devons analyser les éléments moraux qui rentrent dans la notion de paix et, plus haut encore, envisager celle-ci comme une des forces spirituelles qui s'imposent naturellement dans l'humanité. Et nous voilà d'un bond portés vers les plus hautes cimes.

Des réflexions sur un tel sujet en de telles conjonctures peuvent être d'un passionnant intérêt.

I. — NOTIONS DIVERSES DE LA PAIX

C'est au livre XIX de la *Cité de Dieu* que saint Augustin a exposé le plus largement sa pensée sur la paix. Depuis le livre XI, il décrit les trois phases de l'histoire de l'humanité vue par les sommets : ses origines, livre XI-XIV ; ses progrès, livre XV-XVIII; sa fin, livre XIX-XXII. Il s'agit de l'humanité en qui Dieu vit et qui forme ainsi, même ici-bas, une vraie *cité céleste*, par sa destination et aussi par son esprit.

Cette même humanité qui vit de Dieu, vit aussi sur la terre et de la terre. Elle forme à ce dernier point de vue une *cité terrestre*, capable de se développer humainement sur un plan tout différent, où se font sentir d'autres tendances, qui, de soi, sont opposées à celles de l'autre cité, bien qu'elles soient susceptibles d'adaptation.

Dans son ouvrage, saint Augustin mène souvent de front l'histoire des deux cités. Le livre XIX précisément, qui ouvre la série des exposés concernant la fin des cités, en vient à décrire la paix vers laquelle tend l'humanité dans la vie future, sans perdre de vue celle de la vie présente. Celle-ci tient même la première place en certains chapitres, et notamment le chapitre XIII, où saint Augustin ne range pas moins de dix définitions, groupées par ordre de valeur, depuis celle qui se réalise dans le corps jusqu'à celle de la cité céleste dans la vie future qui représente un idéal suprême dans le créé.

Cette hiérarchie, qui s'achève par une définition universelle, devenue classique, est fort suggestive et doit être présentée en son intégrité[1].

A) Voici tout d'abord la paix dans l'*être individuel.*

1. Le *corps* même a la paix, qui « est la composition bien ordonnée des parties : *pax itaque corporis est ordinata temperatura partium* ». Cette définition est très large et peut convenir non seulement au corps vivant de l'animal ou de la plante, mais encore au corps inanimé, qui jouit apparemment de la paix quand il est harmonieux, et semble en être privé quand il est disgracieux, irrégulier ou tourmenté. Peut-être même est-ce à cet ordre matériel que pense le plus saint Augustin ici, car à tous les vivants, même du règne animal, s'applique la deuxième définition.

2. Les *êtres animés* ont leur paix dans l'âme privée de raison *(anima irrationalis)* qui est leur principe vital. Ici la paix « est le repos des appétits bien réglés : *Pax animæ irrationalis ordinata requies appetitionum* ». Aux « parties » qu'il a en tant qu'être corporel et qui sont chez lui des membres ou organes divers, l'animal ajoute surtout en propre des « appétits » qui manifestent sa vitalité : leur satisfaction produit un apaisement, que l'auteur vient de décrire au chapitre précédent, non seulement chez les animaux vivant en société, brebis, cerfs, pigeons, étourneaux, abeilles, mais encore chez les solitaires, lions, renards, aigles, hiboux. Cacus lui-même, dont Virgile fait un monstre pire que ces bêtes, cherche la paix et il la trouve quand il est repu.

3. L'*âme raisonnable* a évidemment d'autres ambitions. La paix chez elle consiste dans « l'accord ordonné de la pensée et de l'action : *pax animæ rationalis ordinata cognitionis actio-*

1. Pax itaque *corporis* est ordinata temperatura partium. Pax *animæ irrationalis*, ordinata requies appetitionum. Pax *animæ rationalis*, ordinata cognitionis actionisque consensio. *Pax corporis et animæ*, ordinata vita et salus animantis. Pax *hominis mortalis et Dei*, ordinata in fide sub æterna lege obedientia. Pax *hominum*, ordinata concordia. Pax *domus*, ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax *civitatis*, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax *cœlestis civitatis*, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax *omnium rerum*, tranquillitas ordinis (P. L. 41 col. 640).

nisque consensio ». L'action désigne ici, non pas l'activité extérieure qui, chez l'homme, par exemple, est ou doit être raisonnable, mais surtout et d'abord le mouvement intérieur qui en est le principe et qui s'oppose directement à la pensée. La dualité de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral est par là bien marquée, mais aussi atténuée par la nécessité de l'accord qui produit la paix. Saint Augustin s'en tient ici à dessein à des données philosophiques très rudimentaires, car on sait avec quelle abondance et quelle chaleur il a décrit ailleurs cette paix intérieure, surtout la paix spirituelle dont il a goûté les délices et qu'il a tant souhaité faire goûter aux autres.

4. Le *composé de corps et d'âme*, sensible et raisonnable, forme un être bien à part. Il y a donc lieu de reconnaître en lui un genre particulier de paix, que saint Augustin appelle « la paix du corps et de l'âme », et qu'il définit : « la vie et la santé bien réglées de l'être animé : *pax corporis et animæ, ordinata vita et salus animantis* ». Cela vaut pour tous les hommes, mais chacun est spécialement considéré ici dans la totalité de son être individuel. Les notions qui vont suivre l'envisageront, au contraire, dans ses relations, soit avec Dieu, soit avec le prochain.

5. Entre *l'homme et Dieu*, en effet, malgré la distance infinie qui les sépare, et notamment la « condition mortelle de l'homme » *(hominis mortalis)*, se pose la question de la paix. Elle consistera dans « une obéissance bien ordonnée dans la foi, sous la loi éternelle : *pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub æterna lege obedientia* ». Elle est envisagée sous un aspect très élevé, où se rencontrent l'ordre naturel marqué par « la loi éternelle », et l'ordre surnaturel désigné par « la foi ». Des modalités sans nombre seraient à relever en cette paix humano-divine, dans les écrits de l'évêque d'Hippone. Il s'en tient ici encore aux plus grandes lignes. C'est en effet à l'aspect social de la paix qu'il va donner toute son attention, dans la suite des définitions qu'il suggère.

B) *Aspect social de la paix.*

6. C'est par une *définition sociale* de la paix qu'il continue son énumération, et cette définition est la plus universelle qui soit. « La paix des hommes, c'est une concorde bien ordon-

née : *Pax hominum ordinata concordia* ». Ceci vaut à tous les degrés, depuis la famille et la cité jusqu'à l'État et même à l'humanité entière. Cette définition, « l'ordre dans la concorde », est moins populaire que la dixième et peut-être mériterait-elle d'être davantage connue et appréciée à cause de ses avantages moraux et spirituels sur lesquels nous insisterons tout à l'heure.

7. La famille, qui est à la base de la vie sociale, est aussi la première à nous présenter une forme authentique de paix sociale, la plus facile à vrai dire et la plus nécessaire. La famille est ici appelée *domus* et la maison désigne non seulement les parents et les enfants, mais toute la « domesticité », souvent fort étendue dans la société romaine qu'Augustin avait en vue. D'où le caractère très large de la définition : « concorde des habitants de la maison bien ordonnée dans le commandement comme dans l'obéissance : *Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium* ».

8. La *cité* est une extension de la famille ; aussi saint Augustin reproduit-il exactement la même définition, avec le simple changement de *cohabitantium* en *civium*. « La paix de la cité est la concorde des citoyens bien ordonnée dans le commandement comme dans l'obéissance : *Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium* ». Le mot « cité » a d'ailleurs une extension presque infinie ; elle désigne non seulement une ville, mais un État, fût-il impérial. En fait, c'est à tout organisme social, civil ou politique, que s'adapte sans effort la notion donnée.

9. La *cité céleste* nous présente une société établie sur un plan supérieur et elle est ici envisagée dans sa perfection la plus haute : société très ordonnée et très cordiale de ceux qui jouissent tous ensemble de Dieu, et chacun du prochain en Dieu : « *Pax cœlestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo* ».

Il s'agit bien là de la vie du ciel où les élus formeront une cité parfaite. Ailleurs, dans tout l'ouvrage, les *chrétiens sur la terre* sont présentés groupés en une société spirituelle appelée aussi « cité céleste », eu égard au terme où elle tend. En elle aussi se réalise la jouissance de Dieu et du prochain, qui est la « paix céleste ». Saint Augustin la distingue plus

loin (ch. XVII) avec grande netteté de la « paix de la terre » *(pax terrena)*, celle qui se réalise dans la cité terrestre, *terrena civitas*, chargée de régler l'usage des biens de ce monde. En elle se réalise la définition commune donnée plus haut de la cité, c'est-à-dire « concorde des citoyens groupés dans le commandement et l'obéissance, afin qu'il y ait entre eux un certain accord *(compositio)* des volontés humaines, touchant les biens qui intéressent la vie présente[1] ». Il doit d'ailleurs exister sur la terre entre les deux cités, malgré l'opposition des fins et des tendances profondes, une véritable entente *(concordia)*[2].

10. Une *notion très générale* couronne cet exposé et elle a été universellement adoptée : « La paix de tous les êtres, c'est la tranquillité de l'ordre : *Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis* ». C'est là un modèle de définition concise et profonde. Les deux mots *tranquillitas ordinis* embrassent dans leur brièveté toute l'étendue du sujet. On n'oubliera pas cependant de la rapprocher de la sixième, donnée plus haut, qui attire heureusement l'attention sur un élément sous-entendu ici, mais qu'il est souvent nécessaire d'expliciter : *pax hominum, ordinata concordia.* C'est même à cette dernière surtout que nous ferons le plus appel, car elle est particulièrement adaptée à la paix envisagée sous l'angle spécial auquel on s'en tiendra en cette étude.

II. — FORMES DE LA PAIX SUR LE PLAN MORAL

A) Un simple coup d'œil sur les diverses définitions de la paix données par saint Augustin, y fait discerner immédiatement des groupes de paix bien différents.

Nous y avons déjà distingué les formes individuelles et les formes sociales de la paix.

Mais ce classement est un peu superficiel. Une considération attentive du texte et du contexte y fait découvrir les bases

1. In eoque defigit imperandi obediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quædam compositio voluntatum (P. L. XLV, col. 645).

2. ...ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia *(Ibid.)*.

d'une classification plus profonde, selon que la liberté en est exclue ou y intervient.

Si la liberté n'y intervient pas, nous avons la *paix physique* ou corporelle ; telle est celle du *corps (ordinata temperatura partium)* ou même celle de l'*âme sensible (ordinata requies appetitionum)*. Ce domaine est immense et s'applique à toute la nature, au règne minéral, végétal, animal. Elle est évidemment de condition inférieure et, quelque splendeur que lui découvrent le philosophe et le poète à l'occasion, elle reste très loin de celle qui réside dans l'âme libre, bien qu'en celle-ci le fait même de la liberté la rende plus aléatoire et soumise à des variations que ne connaît pas la paix physique.

La *paix morale* est celle qui suppose des mœurs, *mores*, des manières d'agir fondées sur l'usage de la liberté. C'est bien de l'usage actuel ou virtuel de la liberté qu'il est ici question, car l'être raisonnable peut être amené à produire certains actes de façon purement instinctive, sans intervention de la liberté. Ces cas sont rares, sans doute, d'autant que, dans l'homme, par exemple, les sens sont soumis, au moins indirectement, à l'exercice de la raison ; la paix ne pourrait guère s'établir sans son intervention, au moins lointaine. Inversement d'ailleurs, la paix de la raison ne pourrait guère se constituer sans une pacification relative du corps. Il n'empêche que les paix en question seront bien différentes : la liberté, c'est-à-dire en fait la raison, ouvre à la paix de nouveaux horizons, très variés, qui tous ressortissent à la morale.

C'est à cet ordre moral que se rattachent la plupart des autres notions données ; nous distinguerons, en suivant toujours notre guide, quatre sortes de paix bien différentes, selon qu'on envisage la personne elle-même, ses rapports avec Dieu et ses rapports avec le prochain.

a) La *paix individuelle* ou personnelle peut être double ; c'est, d'une part, la paix de l'*âme raisonnable (ordinata cognitionis actionisque consensio)* ; c'est, d'autre part, celle qui réside dans le *composé d'âme et de corps* qui est un homme *(ordinata vita et salus animantis)*. Il s'agit bien, de part et d'autre, d'une *paix naturelle* mais non pas seulement physique. Déja la morale a ici quelque part et cela met une distance infinie entre l'ordre dont il était question plus haut et celui-ci.

b) La *paix religieuse* va plus loin et rattache l'homme à Dieu par le lien de la soumission à sa volonté *(ordinata in fide sub æterna lege obedientia)*. Elle est évidemment morale au premier chef. Elle est personnelle avant tout, chacun étant tenu de rendre à Dieu un vrai culte ; mais la société entière peut concourir, elle le doit même. Aussi la paix religieuse peut-elle avoir un aspect social et, de fait, il est très étendu, par exemple dans le christianisme ; on ne l'y appelle cependant pas « paix sociale », car le mot a une portée plus restreinte : il concerne les rapports des hommes entre eux.

c) C'est bien en effet la *paix sociale* au sens le plus large du mot que saint Augustin appelle la paix des hommes *(ordinata concordia)*. La formule originale est très large et peut convenir à toute espèce d'organisme tendant à mettre en commun l'activité des hommes, sous toutes les formes possibles. Saint Augustin n'en signale ici que deux : la paix *familiale (ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium)* ; la paix *civique* ou *politique (ordinata imperandi atque obediendi concordia civium)*.

Le mot ici est d'une très grande élasticité, et il peut désigner la paix qui régnera en tout domaine placé sous le régime d'une autorité publique. Et celle-ci se trouve également dans la cité, dans la province, dans l'État. Les relations entre États semblent déborder ce cadre, et elles ne sont pas expressément signalées ici. Mais à elles en tout cas s'applique toujours la définition sociale de base déjà donnée : « *ordinata concordia* ». Et nous nous en contenterons ici, notre but n'étant pas d'approfondir ce point, mais de montrer le caractère moral des diverses paix rattachées ici à la société.

d) La *paix divine* de la cité céleste est bien à part et transcende toutes les autres, à quelque point de vue qu'on l'envisage. Elle est évidemment morale aussi, mais la liberté qui la fonde est bien spéciale, la volonté dans les élus étant transfigurée par la vision béatifique. S'il s'agit de la paix sur la terre du chrétien comme chrétien, elle est certes morale, au sens propre du terme, mais son caractère spirituel la met à part et elle ne peut être l'objet d'une étude proprement philosophique comme celle-ci. Laissons-la dans sa sphère transcendante et tenons-nous-en aux trois formes purement humaines de paix décrites par notre auteur.

B) Ces trois formes sociales de la paix entre les hommes sont du *ressort de la morale* : voilà le trait essentiel sur lequel je crois devoir ici mettre l'accent, pour mieux les distinguer de l'autre forme, sous-jacente, mais non moins importante, que porte en son fond intime la thèse centrale de la *Cité de Dieu*, et dont il va être parlé plus loin.

La morale est avant tout une science *normative*. Elle pose des lois qui s'imposent à la conduite au nom d'une autorité supérieure légitimement établie. Elle crée des obligations et des responsabilités ; elle pose des devoirs, d'où découlent des mérites et des démérites, couronnés par des sanctions, pour le mal comme pour le bien.

Cela se réalise d'abord dans la vie personnelle, éminemment, la question n'est pas mise en doute. Mais cela se retrouve aussi dans les diverses formes de la vie sociale. S'agit-il des rapports interpersonnels, entre hommes libres, contractant d'égal à égal, l'accord oblige en conscience et en pleine justice : la loi morale est engagée à fond.

La question pourrait paraître discutable en ce qui touche les obligations des sociétés auxquelles on est soumis par une condition indépendante de sa volonté personnelle, même dans la famille, à plus forte raison dans la cité ou l'État, et plus encore dans les rapports entre États. Mais si tout cela est bien fondé sur la nature même de l'homme, celui-ci a, sans contestation possible, le devoir d'y souscrire, et il serait déraisonnable pour lui de prétendre s'y soustraire ; il se séparerait de la société humaine du même coup. Les lois sociales, civiques ou politiques, s'imposent à l'être raisonnable dans la mesure où il est libre et raisonnable. Ce sont de vraies lois morales. Et l'on peut en trouver un *confirmatur* dans les diverses définitions données par saint Augustin. La concorde, qui est l'élément générique de toutes les formes sociales de la paix qu'il décrit, est évidemment morale ; elle est une vraie vertu, proportionnée en mérite à l'ordre qu'elle établit entre les hommes. Cet ordre est assuré dans la famille par l'autorité des parents et l'obéissance des enfants. Dans la cité, les principes ordonnateurs sont les mêmes, et bien que la vertu de piété n'y intervienne pas autant que dans la famille, il y a manifestement de la vertu à commander et à obéir en vue du bien commun. Le caractère moral de la concorde est encore éclairé par les méfaits de la discorde.

Les classifications très simples d'Augustin sont d'une clarté évidente sur le seul point qui nous intéresse ici vraiment : la paix sociale ou même politique est du domaine moral. Et ceci la distingue nettement de celle que nous allons essayer de montrer sur un autre plan en quelque manière supérieur, dans la cité humaine universelle.

III. — L'HUMANITÉ DANS LA CITÉ DE DIEU

Un ordre humain spirituel ou métapolitique

A) En parlant d'humanité nous aurons ici en vue non pas un homme en particulier, mais l'ensemble des hommes.

Même sur ce plan universel, le mot peut avoir plusieurs sens. J'en retiendrai trois, qui suffisent à mon propos.

L'humanité signifie d'abord, au sens *métaphysique*, la nature humaine considérée comme réalisée ou réalisable en tous les êtres de cette espèce, existants ou possibles. C'est l'acception courante des traités de philosophie.

L'humanité désigne encore l'ensemble *politique* des États qui groupent eux-mêmes les diverses familles, races, nations du globe. Cette signification a une portée morale manifeste, bien que les tenants du communisme : ceux, par exemple, qui dirigent le journal l'*Humanité*, soient inspirés par des vues économiques, sociales et internationales prédominantes.

Il y a, entre ces deux sens, une signification moyenne, qui n'atteint pas absolument l'ordre métaphysique, mais qui dépasse l'ordre politique, et c'est pourquoi je l'appellerai *métapolitique* et j'entends ce mot de l'humanité en tant qu'elle forme un certain tout naturel organisé sur un plan spirituel, supérieur à celui de l'État ou des libres conventions entre États. Telles sont les deux sociétés humaines décrites par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, et qui sont le centre de sa thèse en cet ouvrage monumental, d'une prodigieuse profondeur.

On en connaît le texte essentiel : « *Fecerunt itaque civitates duas amores duo : terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.* Deux cités ont été bâties par deux amours : la cité terrestre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu ; la cité céleste, par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi » (*Civ. Dei*, l. XIV,

ch. xxviii). Cette phrase célèbre est donnée en conclusion de la partie de l'ouvrage consacrée à l'origine des deux cités. Elle suit un chapitre qui expose les excès où a conduit l'insubordination des pécheurs. Elle est donc moins l'énoncé d'une doctrine que la constatation d'un fait. Et cependant on peut bien y voir l'expression la plus parfaite de la thèse maîtresse d'Augustin en ce domaine. Mais il faut la bien comprendre.

Précisons avant tout que le mot *cité* n'a ici aucune signification politique, et par conséquent ne dressera jamais directement la cité de Dieu contre les États, comme on l'a cru. Il faut aussi écarter du mot l'idée d'institution sociale organisée. L'Église même, société surnaturelle, divino-humaine, ne représente qu'un aspect de la cité de Dieu augustinienne. Elle est quelque chose de très spirituel, et voilà pourquoi les anges en sont les premiers membres. Les hommes aussi en font partie, parce que, par leur esprit, malgré leur corps, ils sont appelés à remplacer les anges rebelles chassés du Paradis. Tel est le plan sur lequel va se dérouler la divine épopée entreprise par le docteur d'Hippone. A ces hauteurs on ne risque pas d'entrer en conflit direct avec les princes de ce monde. Sans doute, Augustin en descend à l'occasion, mais le thème général de l'exposé se développe sur ce plan supérieur et c'est de celui-là seul que nous avons à faire état en cette étude.

Les esprits sont ici groupés par leur amour. L'amour qui prédomine en chacun les rattache tous les uns aux autres, soit du côté du bien, soit du côté du mal. Voilà le lien essentiel de cette société d'un genre bien particulier. Ce lien existe surtout dans la cité du bien, car seul l'amour de Dieu groupe vraiment les esprits ; de l'autre côté, l'égoïsme les sépare plutôt par définition, et l'amour n'y constitue une société que par contraste avec l'autre, en réaction contre Dieu (Voir *De Gen. litt.*, XI, n. 20). Parmi les hommes, ce combat contre Dieu a été organisé dès le début par l'action des anges rebelles, mais dès l'origine aussi de l'humanité, l'amour de Dieu a constitué une cité vivante, qui de siècle en siècle a repoussé les assauts des pécheurs. Cette cité a enfin trouvé dans l'Homme-Dieu son chef, qui la conduit à la victoire, dans le Royaume céleste où, pendant l'éternité, les élus jouiront de Dieu dans la paix béatifiante de la vision et de l'amour.

*
* *

B) Cette thèse, qui paraît être une pure construction théologique, utilise et met en lumière tout un ensemble de vérités naturelles de la plus haute importance. Elles peuvent trouver leur application, même dans l'ordre social proprement dit, mais elles se présentent ici sur un plan supérieur qui les met à l'abri des aléas provenant de la liberté, ce qui leur garantit la valeur spéciale reconnue aux principes de droit naturel.

En voici quelques aspects.

1. D'abord l'assimilation de l'homme à l'ange montre la supériorité de l'esprit sur le corps et ce *spiritualisme* caractérise déjà très nettement saint Augustin. Sans doute, il ne nie pas l'union essentielle de l'âme et du corps que l'aristotélisme se plaît à considérer. Mais dans l'ordre de la vie, qui est son point de vue préféré, il établit une vraie hiérarchie entre ces deux éléments essentiels et il affirme la supériorité de l'âme dont le monde antique avait, en fait, trop déprécié l'excellence, au profit du corps. L'évêque d'Hippone était vraiment ainsi le porte-parole de tous les penseurs chrétiens. Ils ont parfois, il est vrai, négligé un peu la chair, et c'est une erreur, mais celle-ci a bien des moyens de rappeler sa présence et sa valeur. Les « plaidoyers pour le corps » les plus éloquents ne sont pas ceux qui sont écrits et l'homme n'est que trop enclin à les écouter et à se laisser convaincre. Il est toujours nécessaire, par contre, de rappeler à l'homme, trop tenté de l'oublier, qu'il n'est pas seulement matière et fait pour ce monde qui passe, qu'il a une destinée immortelle, qu'il peut et doit, sans prétendre sottement « faire l'ange », aspirer à vivre pleinement de l'esprit et par l'esprit. Personne ne l'a fait avec plus de profondeur qu'Augustin.

2. Le rôle que joue l'*amour* dans les cités qu'il a décrites, montre par ailleurs que, pour lui, la vie de l'esprit n'est pas seulement celle de l'intelligence, mais que le cœur y tient une large part. Sans doute, saint Augustin n'a pas aussi nettement que d'autres distingué les facultés, mais il a, en tout cas, analysé avec une finesse pénétrante les diverses opérations de l'âme, non pour les séparer, mais les mieux montrer unies dans une

vie intérieure intense, dont la connaissance de la vérité est bien le centre, mais qui s'achève en charité quand elle est pleinement épanouie.

3. La *personne* humaine est exaltée au maximum dans cette doctrine. Sans doute, le christianisme n'y tend pas directement. Il semble, au contraire, la compromettre par la loi de l'abnégation. Mais la doctrine de la croix est elle-même ordonnée à la glorification éternelle des élus dans le ciel, et il s'agit là de salut individuel, de mérites, reçus mais vraiment personnels aussi, par le jeu de la liberté. La théologie contient, sous-jacente mais formelle et féconde, une affirmation de l'éminente dignité de la personne appelée à une telle destinée. Les philosophes païens ne se sont jamais élevés à une perception pleine de cette vérité. Celle-ci ne sera saisie et formulée qu'au Moyen Age, notamment sous l'influence d'Aristote, mais un Aristote commenté par des chrétiens. Saint Augustin leur a préparé les voies, non pas dans le sens métaphysique, mais en attachant au concret, à la personne humaine, une importance que rien n'égale dans l'antiquité. La vraie grandeur de l'homme est d'être *capax Dei*, et c'est dans la personne que se réalise cet idéal.

4. Si la grandeur de l'homme est de pouvoir s'unir à Dieu, son grand devoir est de lui rendre par *la religion* les honneurs qui lui sont dus. Évidemment saint Augustin n'admet qu'une seule vraie religion, le christianisme, et il traite d'impiété le paganisme et toutes ses pratiques. Sans lui attribuer l'idée d'une religion naturelle capable d'honorer Dieu, ce qui manifestement répugne et à son caractère et à sa méthode doctrinale, on peut et on doit relever avec lui le fait que, même les païens avant le christianisme, avaient de la religion. Et ce fait est comme un mouvement de la nature vers son Créateur. On peut voir dans la Cité de Dieu, mais ici réalisé dans l'ensemble de l'humanité, le mot initial des *Confessions* : « *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* — Seigneur, vous nous avez faits pour vous, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en vous » (*Confess.*, I, n. 1). Les erreurs que représentent le polythéisme et toutes les formes de l'idolâtrie n'empêchent pas d'y voir comme une déviation d'un mouvement naturel qui témoigne de la destinée supérieure

de l'homme inscrite dans sa nature, et cela explique que la *Cité de Dieu* s'attarde tant à les étudier. Ce témoignage est vrai dans sa source profonde et exprime à sa manière une des lois nécessaires de la vie humaine.

5. Cette destinée commune, dont le christianisme est la grande révélation, établit entre les hommes une égalité de droits fondamentale, qui n'empêche pas les *inégalités* naturelles de faire sentir leur influence dans la vie. Elles se rencontrent en toute condition, amenant l'organisation d'une véritable *hiérarchie* qui en est le correctif normal. Aux inégalités inévitables la hiérarchie apporte le tempérament nécessaire qui rétablit l'équilibre normal des tendances sans détruire la nature. La vie de famille est le type le plus achevé de cet équilibre naturel dans la diversité des conditions. Dans la société, l'ordre naturel entre les personnes s'établit surtout par le pouvoir de quelques-uns qui s'impose à l'ensemble. Quelle que soit son origine (c'est la morale qui en recherche les modalités), le *pouvoir*, c'est-à-dire l'acte de gouverner, est indispensable et en proportion du nombre. Il est la règle du travail en commun et la condition de sa fécondité.

*
* *

C) Voilà quelques-unes des lois spirituelles qui président au développement de l'humanité. Bien qu'elles s'appuient en partie sur la philosophie, en partie sur l'histoire, toutes représentent des forces d'ordre naturel qui s'imposent au nom du simple esprit d'observation, à la différence des lois morales qui dirigent la conscience au nom d'une autorité supérieure. Les lois politiques elles-mêmes se rangent dans la catégorie des lois morales, car elles font directement appel à la liberté. Les lois que nous venons de poser, les dépassent en ce sens qu'elles ne dépendent pas de la volonté de tels ou tels hommes, mais manifestent une volonté commune à l'ensemble de l'humanité, qu'elle s'exprime par la voix de la raison ou par celle de l'histoire. C'est là précisément le propre de l'ordre métapolitique.

On s'en est tenu ici à quelques lois fondamentales inscrites dans les thèses majeures de la *Cité de Dieu*, celles qui présentent

l'avantage d'avoir des applications immédiates sur le point qui nous occupe en cette étude : les conditions de la paix.

Mais, indépendamment de ces conditions pratiques, l'ensemble de ces principes et d'autres connexes qu'on peut y ajouter forment un corps doctrinal homogène et puissant, caractérisant un ordre spirituel supérieur qui s'impose au nom même de la nature à tout homme réfléchi. Ces lois se présentent chez Augustin comme les fondements naturels de la *Cité de Dieu*, et c'est à ce titre qu'il les développe. Mais du même coup, il nous aide à prendre conscience des services qu'elles peuvent aussi rendre aux cités de la terre, car c'est la même humanité qui, d'une part, est en marche vers Dieu et d'autre part, doit s'accommoder des conditions de la terre pour y trouver les biens nécessaires à sa subsistance. D'où la haute valeur de tels principes.

Certains seront tentés d'y voir des éléments d'une philosophie de l'histoire. En réalité, il y a plus que cela ; il y a une vraie doctrine ; c'est toute une philosophie de la *société humaine* envisagée, non pas seulement dans son concept, comme ferait une métaphysique, mais dans sa *vie totale*, des origines à la fin.

A cette doctrine qui déborde nos frontières, géographiques ou politiques, on peut donner le nom de *métapolitique* et je n'en vois pas d'autre qui rende mieux la note essentielle persistante sous une variété infinie de modes et d'aspects. Bossuet, dans son *Histoire universelle*, notamment dans les Empires, a développé une philosophie de l'histoire qui pouvait s'inspirer de la *Cité de Dieu* de saint Augustin, mais ne prétendait nullement l'épuiser. Le but de l'ouvrage ne le permettait pas et l'époque même où vivait Bossuet ne le poussait pas lui-même dans cette voie. Tout autre était la situation générale du monde lorsque le Docteur d'Hippone écrivait son immortel chef-d'œuvre. L'ancien monde gréco-romain s'effondrait, et dans sa chute il emportait tous les cadres d'une organisation sociale ou politique assurée. L'heure était propice au recueillement, où l'esprit, se dégageant du convenu et du contingent, va droit à l'essentiel : tout ce que nous venons de voir rattaché à l'humanité, cité spirituelle immense mais une, en marche vers une destinée infinie. Les lois de cette cité humaine universelle sont à la fois sublimes comme l'esprit et fermes comme l'acier, d'où leur éternelle puissance.

Nous vivons aujourd'hui une heure pareille à celle d'Augustin. Un monde s'en va ; un autre arrive, tout frémissant d'ardeur pour établir un ordre social ou politique nouveau. Il peut, de fait, construire magnifiquement, comme il peut tout compromettre en entraînant les peuples dans des convulsions sans fin. S'il veut produire une œuvre de sagesse, une œuvre d'éternité, il devra fixer son regard sur les grands principes qui sont les assises nécessaires d'un monde solidement constitué et civilisé. Les traits que nous venons de grouper ne prétendent pas du tout définir adéquatement la *civilisation.* Celle-ci comprend tout un ensemble de progrès matériels dont nous avons fait à dessein abstraction, non par dédain, mais par méthode, pour aller à l'essentiel. Elle suppose aussi l'intervention supérieure du christianisme qui a, de fait, été l'instrument providentiel de cette réalisation, et dont témoigne la formule courante en tout milieu : *civilisation chrétienne.* La théologie prouve même qu'il n'en saurait être autrement et que seules des forces surnaturelles pouvaient aider l'homme à sortir du matérialisme où il s'était enlisé. Nous avons ici négligé tout cela, pour nous en tenir à ce que l'on peut appeler l'élément spirituel constitutif de la civilisation chrétienne, qui est, en vérité, la *civilisation humaine* par excellence.

Les richesses de cette œuvre multiséculaire sont immenses, en dépit des gaspillages insensés que représentent tant de mouvements prétendus progressistes, qui détruisent en quelques années, en temps de guerre surtout, des trésors lentement accumulés par des générations éprises d'un idéal supérieur. Nous en avons seulement rappelé les traits les plus fondamentaux, ceux qui peuvent permettre un nouveau départ en avant, et l'un des fruits les meilleurs qu'on en puisse attendre est une solide participation à l'établissement de la paix.

IV. — LES CONDITIONS SPIRITUELLES DE LA PAIX DANS LA CITÉ HUMAINE

Lois supérieures de la civilisation

A) Posons en principe que la cité humaine cherche la paix conforme à ses exigences propres. Saint Augustin le déclare en termes très nets au même livre XIX, en ce chapitre XVII,

qui peut être considéré comme la charte de la cité terrestre : « Ainsi donc, la cité terrestre, qui ne vit pas de la foi, désire la *paix terrestre ;* elle établit la concorde des citoyens dans le commandement et l'obéissance pour obtenir un certain accord des volontés humaines sur les biens qui intéressent la vie mortelle. — *Ita etiam terrena civitas, quæ non vivit ex fide, terrenam pacem appetit ; in eoque defigit imperandi obediendique concordiam civium, ut sit eis rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quædam compositio voluntatum* (l. XIX, ch. XVII).

Pour entrer dans la pensée du saint, il faut d'abord bien comprendre la nature de cette cité terrestre. De même que la cité céleste ne se confond pas absolument avec l'Église, malgré les liens étroits et positifs qui rattachent celle-ci à l'autre, de même et à plus forte raison la cité terrestre ne se confond pas avec l'État, ni avec l'ensemble des États. On est porté d'instinct à faire cette identification, et c'est là une source permanente de graves malentendus. Sans doute, saint Augustin, qui aborde tout dans cette immense encyclopédie qu'est la *Cité de Dieu*, envisage souvent les problèmes relatifs au gouvernement civil et politique. On a composé des volumes sur sa doctrine sociale et sur sa doctrine politique et bien des pages de son grand ouvrage ou d'autres, écrites ailleurs, sont riches d'enseignements très suggestifs sur des points essentiels de la sociologie et de la politique. Il ne s'ensuit pas que la vie sociale ou politique réponde exactement au point de vue fondamental de la pensée de saint Augustin dans cet ouvrage ou ailleurs. De fait, ce point de vue se situe bien plus haut. Ce n'est pas un État, ni l'ensemble des États comme tels, qui constitue la cité terrestre : c'est l'*humanité* prise dans sa totalité, passée, présente et future.

Saint Augustin a eu une compréhension profonde de cette vérité que tous les hommes sont solidaires dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel. Un poète, Térence, en avait eu l'intuition quand il écrivait : *Homo sum ; humani nihil a me alienum puto*. Mais ce ne fut qu'un éclair, et sans conséquence pratique dans le monde gréco-romain, le plus cultivé de l'antiquité. En fait, c'est le christianisme seul qui a eu le sens profond de cette vérité ; saint Augustin en a pris une conscience plus nette que personne. *La Cité de Dieu* est

construite sur le thème de la solidarité humaine, laquelle repose, en définitive, sur la dignité de la personne humaine, appelée à la participation même de Dieu dans une vie éternelle. Cela même exalte au maximum la cité terrestre qui administre humainement des êtres appelés à une telle destinée. Telle est, sous-jacente en son œuvre complexe, la philosophie de l'humanité que développe le docteur d'Hippone.

Il ne s'agit pas ici d'une abstraction, qui est irréelle en quelque manière ; il s'agit de l'humanité au concret, de l'humanité qui se déroule dans les siècles, depuis les origines, à l'aube lointaine des temps préhistoriques, jusqu'à la fin du monde. Cette humanité positive, vivante, n'est pas tant suivie d'ailleurs dans la succession historique des faits, que dans ses principes, dans son concept de société humaine qui marche vers Dieu, tout en vivant du créé. C'est donc son évolution générale, son progrès qui intéresse avant tout.

La cité terrestre, en effet, est bien envisagée par Augustin comme une cité en marche vers un idéal infini, du fait qu'elle est le soutien, matériel, pourrait-on dire, en style scolastique, de la cité divine, laquelle évidemment est infinie à bien des points de vue. D'où l'importance que prend, dans cette conception, l'élément spirituel de l'être humain. Saint Augustin connaît, rapporte et approuve la définition qu'Aristote donne de l'homme : animal raisonnable, mais il ne s'y arrête pas davantage. Son point de vue, sa méthode l'amènent à hiérarchiser immédiatement les deux éléments et à montrer la subordination nécessaire de la chair à l'esprit. Ce qu'il dit de l'homme en général vaut pour l'humanité concrète universelle dont nous parlons ici. La primauté du spirituel sur le corporel dont on a parlé volontiers[1] vaut ici comme ailleurs, bien qu'on s'élève rarement à ces hauteurs.

L'évolution de l'humanité sur le plan général est habituellement envisagée, soit du point de vue physique, dans les études sur la formation du corps humain et de sa place dans le monde des vivants, soit du point de vue historique, dans les recherches sur la formation des peuples et leurs développements. Il s'agit, chez Augustin, d'un point de vue supérieur, philosophique,

1. On connaît l'ouvrage suggestif de J. MARITAIN sur ce sujet : *La primauté du spirituel* (1927).

dépassant l'histoire proprement dite pour s'arrêter aux données spirituelles qui sont les éléments positifs véritables de cette vie humaine universelle, car c'est cela précisément qui intéresse l'auteur de la *Cité de Dieu*.

Tel est, me semble-t-il, le vrai domaine que saint Augustin assigne à la cité terrestre. Elle transcende de haut nos cadres politiques ordinaires. C'est une vraie *cité de l'esprit*, non pas une cité idéale ou de rêve, telle que la Salente de Fénelon ou l'Utopie de Thomas More. C'est bien l'*humanité réelle*, l'humanité de l'histoire, mais envisagée par les sommets, par un génie d'une surprenante acuité. Il a suffi pour l'apercevoir de la considérer en elle-même, dans sa *réalité naturelle*, propre, indépendamment de la cité céleste dans le sillage de laquelle le saint Docteur nous la montre toujours voguant en ce monde, dans sa marche vers la vie éternelle.

*

* *

B) Cette cité humaine, même envisagée sur ce plan universel, spirituel, — métapolitique, — tend à la paix, et la cité céleste, loin de s'y opposer, l'approuve et la soutient. Voici la déclaration formelle qu'en fait Augustin : « Cette cité céleste, en exil sur la terre, appelle les citoyens de toute nation et forme une société voyageuse s'exprimant en toutes les langues ; elle n'a cure des divergences de mœurs, lois et institutions qui établissent et maintiennent la paix de la terre ; elle n'en brise rien, n'en détruit rien ; bien mieux, elle les observe et les suit, car ce qui est divers dans les nations peut cependant être ordonné à la même fin, la paix terrestre, si cela ne contrarie pas la religion qui enseigne le culte d'un Dieu unique, souverain et véritable[1] ».

Les objections, il est vrai, se présentent immédiatement à l'esprit.

1. Hæc ergo cœlestis civitas, dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem ; non curans quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur, vel tenetur ; nihil eorum rescindens, nec destruens, imo etiam servans ac sequens : quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eumdemque finem terrenæ pacis intenditur, si religionem qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit (*Civ. Dei*, XIX, c. xvii).

Cette déclaration n'est-elle pas en opposition formelle avec le principe des deux cités en lutte ? — Nous répondons sans hésiter : les deux cités s'opposent vraiment quant à leurs fins propres, qui sont et doivent rester bien différentes ; elles s'opposent aussi absolument quant aux moyens essentiels, que d'un côté comme de l'autre, on n'a pas le droit de sacrifier. Mais ces oppositions peuvent ne pas dégénérer en luttes politiques. Elles se tiennent le plus souvent dans le domaine des principes, ou si les droits de la Cité de Dieu prennent parfois une forme sociale, comme il est normal dans une société humano-divine telle que l'Église, cela n'a lieu que dans la mesure où le bien surnaturel l'exige directement, et les États n'en sauraient souffrir.

Dans les cités, ce sont deux esprits qui s'affrontent, et cela n'a rien d'anormal si l'on admet la liberté. Prises en soi, elles ne sont pas des organismes sociaux constitués, mais des sociétés humaines au sens large, indéfinis d'ailleurs et embrassant l'une et l'autre, en principe, l'humanité entière, car l'homme ayant un corps et une âme, a des besoins différents auxquels pourvoient les deux sociétés en cause. Les oppositions peuvent rester dans le domaine de l'esprit sans aboutir à des scissions de fait sur le plan politique, si le principe de la distinction des deux ordres reste bien net.

Mais précisément, dira-t-on encore, la cité augustinienne n'a-t-elle pas posé le principe d'une véritable domination de l'État par l'Église, témoin la chrétienté médiévale, d'inspiration théocratique ? L'objection est en effet courante, mais elle s'appuie sur un usage abusif que fit le Moyen Age des textes augustiniens. Et M. Arquillière lui-même, qui a relevé ces tendances sous le titre, équivoque, de « l'augustinisme politique » reconnaît expressément que telle n'était pas la pensée de l'évêque d'Hippone[1]. Aussi convient-il de ne pas abuser de cette formule ambiguë, qui risque de prolonger l'erreur médiévale d'interprétation et de fixer dangereusement sur un plan

1. H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, 1934. L'auteur déclare lui-même que ce qu'il appelle *augustinisme politique* « n'est qu'une forme simplifiée et appauvrie de la pensée du grand docteur, une conséquence lointaine et imprévue de certaines pages de ses œuvres, une dérivation posthume de son enseignement, où il n'aurait assurément pas reconnu toute sa pensée personnelle » (p. 4, note 2).

pratique inférieur des données indiscutables dans l'ordre des principes. D'où l'importance du terme « métapolitique » dont nous tenons à user pour écarter les malentendus en une matière si délicate.

Le seul pouvoir que la théologie la plus exigeante réclame pour l'Église sur les États est purement indirect, et saint Augustin n'en demande certainement pas davantage. Si le Moyen Age a constitué une théocratie, — pour employer le mot « fantôme » —, c'est de son plein gré, en dépassant et la lettre et l'esprit de la *Cité de Dieu*, qui, redisons-le, se développe sur un autre plan. C'est là qu'est sa vraie force et il faut l'y maintenir.

Le christianisme, qui est l'objet éssentiel de la *Cité de Dieu*, est avant tout une *religion*, un culte de Dieu. Mais il se présente avec une plénitude que l'on ne trouve nulle part ailleurs ; il a des dogmes fermes et il les établit sur des bases rationnelles solides ; il ordonne sa doctrine à la vie et la morale tient chez lui une place que l'on ne trouve en aucune religion ancienne. Sa morale est universelle, mais elle reste une morale et ne prétend pas devenir une politique, saint Augustin le répète à diverses reprises. La cité de Dieu laisse à la cité terrestre le soin du temporel, et, loin de la supplanter, elle se met à son service, pour procurer la paix à la terre, laquelle d'ailleurs est aussi utile, bien que non absolument nécessaire pour la paix céleste, réalisable seulement en espérance sur la terre.

La civilisation doit précisément à ces forces chrétiennes ce qu'elle a de meilleur. Sans nier l'importance et même la nécessité dans la vie humaine des facteurs matériels de progrès, dont l'homme moderne est si fier et avec raison mais dont il constate aussi et amèrement les criantes lacunes, on peut bien dire que seuls les éléments spirituels de la civilisation peuvent assurer la paix du monde. Les compétitions pour la possession des biens économiques et la conquête de « l'espace vital », nécessaire ou factice, ne tarderont pas, dès la fin d'un conflit, d'en soulever de nouveaux, capables de s'envenimer à leur tour. Les plus sages organisations ne pourront les empêcher de s'aggraver que si elles sont elles-mêmes largement pénétrées d'un esprit pacificateur, dominant de haut les appétits individuels ou nationaux. Et il nous semble, que le génial auteur de la *Cité de Dieu* peut ici dire son mot et doit être entendu mieux que personne.

Dans une œuvre foncièrement chrétienne comme celle-ci, saint Augustin parle d'ordinaire en évêque et en théologien, et l'on pourrait recueillir partout nombre de directives morales ou spirituelles relatives à la paix sur un plan social et politique. L'on constituerait ainsi une sorte de théologie de la paix ; elle intéresserait les fidèles, mais serait peut-être suspecte *a priori* aux autres. Une synthèse des textes d'ordre purement rationnel aurait l'avantage de s'imposer à tout esprit sérieux et qui pense.

Nous avons ici en vue une simple philosophie de la paix d'après saint Augustin et nous en poserons les bases en nous en tenant aux données fondamentales que ne peut récuser un homme de bonne foi. Nous pensons bien à la politique, puisque c'est cela même qu'il s'agit d'établir, la paix entre les États, mais c'est sur le plan spirituel, — métapolitique, — que nous en cherchons les principes dont elle s'inspirera.



C) Reprenons en effet ces lois naturelles, descriptives, de la vie dans l'humanité que nous avons posées tout à l'heure. Les applications à la paix y sont aisées et jamais elles n'ont été plus nécessaires que de nos jours.

1. La grossière théorie de la primauté de la race et les énormités odieuses ou cruelles auxquelles elle a conduit la Germanie hitlérienne, plaident avec éloquence en faveur du spiritualisme, qui affirme, d'une part, l'unité humaine fondée, non sur les propriétés de la race, mais sur l'identité de nature, et d'autre part, l'excellence de l'esprit, qui l'emporte sur le corps, malgré l'union essentielle qui les associe dans l'unité de personne. On s'excuse d'avoir à rappeler de telles vérités de bon sens. Mais il le faut bien, puisque les erreurs sur ces points ont pu être exploitées jusqu'à de tels excès avec le concours de peuples entiers égarés par des sophismes. Il n'y aura jamais de paix durable possible entre les hommes tant qu'il restera quelque chose de ces doctrines aventureuses, pour ne pas dire saugrenues, développées sous le couvert de la science.

2. Le faux dieu de la science est ainsi responsable en grande partie des catastrophes présentes. Il a ébloui les dernières générations depuis cent ans en instaurant le règne de la force et,

sur le plan social, de la justice intégrale, car elles ont prétendu se passer de l'*amour*, qui a précisément pour rôle d'unir. Cette mission unificatrice de l'amour doit s'exercer, au contraire, partout, même dans une vie individuelle ; à plus forte raison s'impose-t-elle dans la vie sociale dont les éléments sont bien distincts et souvent attirés par tant de forces contraires. Dans la famille, dans la cité, dans l'État, dans l'humanité entière, on ne pourra unifier que par l'amour. Il ne s'agit pas là de supprimer la justice, mais, au contraire, de la réaliser d'abord, car ce sera le premier fruit de l'amour, puis de la dépasser, car l'amour va au-delà du devoir strict, au moins dans la manière dont il s'en acquitte. Le souci trop exclusif de ses droits, surtout quand il s'appuie sur la force, réelle ou supposée, engendre normalement les conflits, quand ils ne dérivent pas en ligne directe de l'injustice flagrante. L'amour, au contraire, les atténue et, en général, les arrête, s'il n'a pu les prévenir entièrement. Voilà une force éminemment pacificatrice. Qu'au lieu de proclamer la haine des classes et des nations étrangères à la sienne, on tende à les aimer, dans l'ordre, mais en vérité, et la paix sera vite assurée dans le monde.

3. Une paix durable dépendra, par ailleurs, de l'estime de la *personne humaine* dont manifesteront les institutions. On peut sans doute établir par la force des pouvoirs tyranniques, mais ils amènent à la longue des réactions violentes et en définitive les guerres. Certains États modernes sont en régression manifeste sur le mouvement qui porte les peuples vers un épanouissement toujours plus large de la personnalité. Ils tendent parfois à sacrifier certains droits essentiels de la personne, notamment la famille, qui est le milieu normal où elle naît, croît et s'achève. Les libertés fondamentales de la société sont là, propriété, éducation, culture, et l'on a trop tendance à les réduire sous prétexte de renforcer les gigantesques États qui se constituent pour grouper le plus de forces productrices et combattantes. Ces États peuvent être des instruments de paix ou de guerre selon l'esprit qui les anime ; or, l'une des garanties de leur esprit de paix sera manifestement l'estime qu'ils auront de la personne humaine et de ses droits primordiaux en quelque pays qu'elle se rencontre. En toute cité humaine, comme dans la Cité de Dieu, la personne est quelque chose d'éminent et presque de sacré.

4. Le souci bien compris de la personne n'ira pas cependant jusqu'à l'affranchir de tout lien avec Dieu, moins encore de la déifier elle-même. Ce serait en effet la priver de toutes les forces spirituelles qui se rattachent à *la religion* et par lesquelles elle fut la vraie éducatrice des peuples civilisés. Les philosophes évolutionnistes qui, à la suite de Durkheim, ne voyaient dans la religion qu'un produit élémentaire des sociétés, caractérisant surtout les peuples primitifs et destiné à disparaître devant les développements de la personne, privaient, au contraire, au nom de fantaisies pseudo-scientifiques, la société d'une de ses forces éternelles les plus efficaces, la religion. Sans sortir du domaine philosophique qui est le nôtre en cette étude, nous pouvons bien considérer l'œuvre du christianisme comme celle de la religion par excellence, et elle avait précisément imposé à notre civilisation des lois qui, sans supprimer la guerre, l'humanisaient autant que faire se pouvait en un tel domaine. Elle peut encore, si on lui fait confiance, se rendre immensément utile. — On objectera peut-être que la religion a fomenté des guerres. Disons plus exactement : il y a eu des guerres à propos de la religion, comme il y en a à propos de tout ; mais il n'est pas du tout exact que la religion y conduise par elle-même, loin de là. Par contre, la religion relève la personne, au maximum, d'abord en reconnaissant à chacun sa destinée propre, et ensuite de bien d'autres manières, qui toutes, de façon indirecte, mais efficace, peuvent écarter les fléaux de la guerre. C'est ainsi que l'Église remplit une mission pacifique, au moins en développant dans l'humanité l'esprit de religion, pour nous en tenir ici à ce seul aspect, accessible à la raison.

5. Le dernier des principes métapolitiques que nous avons relevés plus haut dans l'œuvre de saint Augustin, nous fournit encore de précieux éléments de paix dans la vie sociale : la hiérarchie s'y impose d'autant plus que le nombre des membres s'accroît et que l'inégalité y est plus accusée. Il s'agit là en fait d'une *autorité* réelle, capable de maintenir l'unité d'action dans la diversité des conditions. Peu importe ici la manière dont elle s'établit ; elle diffère évidemment — en laissant à part la famille qui a sa constitution naturelle indiscutable — dans la cité, dans l'État et dans l'humanité, puisque de nos jours la question se pose même sur le plan de l'humanité,

témoin la défunte Société des Nations, qui, dit-on, pourrait, comme le Phénix, renaître de ses cendres. A quelque degré et sous quelque aspect qu'elle se présente, il faut qu'elle assure la paix, c'est-à-dire « la concorde des citoyens » *(concordia civium)*, dit saint Augustin, ou encore « un rapprochement des volontés » *(compositio voluntatum)* — (*Civ. Dei*, XIX, c. 17) Cela suppose, d'une part, le commandement et de l'autre, l'obéissance *(imperandi obediendique concordia)*. Là peut-être est le plus difficile à réaliser, après les expériences récentes. Les partisans des dictatures sont responsables de la guerre par leurs abus de pouvoir personnel ; mais certains régimes démocratiques le sont aussi peut-être par l'absence de responsabilité personnelle, provenant de l'anonymat ou des changements trop répétés, ce qui annihile également et le sens de l'autorité chez les chefs et l'esprit d'obéissance chez les sujets. C'est ainsi que se fomentent les luttes entre citoyens et que se préparent de loin les guerres entre États. La paix, c'est-à-dire « la tranquillité de l'ordre », suppose un vrai pouvoir, capable d'imposer l'obéissance facile dans la concorde et l'union des volontés.

*
* *

Nous nous abstenons à dessein d'en préciser les conditions concrètes pour rester sur ce plan supérieur des lois naturelles universelles et de bon sens, que parfois, dans le feu de l'action on oublie ou on néglige, et ce n'est jamais sans détriment notable pour les peuples ou même pour l'humanité entière. Plus que jamais de nos jours, tous les peuples se sentent solidaires et les vices d'organisation de l'un se répercutent fâcheusement sur tous, d'autant que ces défauts ont leurs racines dans les points vitaux que nous venons de découvrir, en nous élevant à l'école de saint Augustin, à une philosophie de la paix qui dépasse, par les principes dont elle s'inspire, le domaine moral ou politique ordinaire.

Cette philosophie de la paix n'est qu'un aspect d'une philosophie de la société humaine dont saint Augustin pose les bases. Ceux-là même qui ne peuvent suivre le grand penseur sur les sommets où se plaît son génie chrétien, doivent reconnaître la solidité de la doctrine rationnelle qui les soutient. Elle est

même de nature à rallier tous les esprits, et à devenir, à une époque où les âmes sont très divisées dans l'ordre intellectuel, moral, social ou politique, une vraie force de pacification.

Non pas que ces principes soient indiscutés ; en fait, de nos jours on a tout remis en cause, même le bon sens. Du plan pratique les oppositions se sont élevées aux principes. Mais la sagesse naturelle peut vite reprendre le dessus, au moins sur les points qui ont une portée universelle, comme ceux que nous avons relevés ; le racisme ne peut longtemps prévaloir contre l'humanité ; le matérialisme ne peut vaincre définitivement l'esprit ; l'égoïsme isolationniste ne peut rien créer de durable ; aucune tyrannie ne peut, sous peine de se compromettre elle-même, attaquer la personne et tout ce qui la touche. Ces points forts de la cité humaine spirituelle ont des garanties de durée dans le fait qu'ils sont les appuis nécessaires de la cité de Dieu sur la terre.

Voilà ce dont les chrétiens devraient bien se convaincre à l'école de saint Augustin ; ce sont là des vérités universelles mais dont l'esprit chrétien a pris le premier conscience et qu'il peut de nouveau remettre en pleine valeur. Ce serait un immense service rendu à la cause de la paix dans le monde. La paix politique et sociale n'est pas solidement réalisable sans la pacification des esprits ; la tranquillité de l'ordre humain n'est pas tant extérieure que spirituelle. La vraie cité est une cité des esprits.

F. Cayré.

— CHRONIQUES —

IDÉES QUI S'EN VONT

Menus souvenirs d'un septuagénaire

Il est plus difficile de faire le tour des idées, même en les frôlant à peine, que de faire le tour du globe. La pensée humaine n'a pas de limite et, à certains moments d'ébullition, elle brûle de se soumettre le monde entier, au risque de l'ébranler. Les *idées-force*, dont le philosophe Alfred Fouillée nous parlait naguère, font vite bloc pour le mal et nous avons pu voir les ravages opérés par quelques-unes d'entre elles, comme le scientisme, l'anticléricalisme, le totalitarisme. Il est utile de le rappeler aux nouvelles générations.

Scientisme et Anticléricalisme

Nous avons vu la science enfanter sous nos yeux des inventions merveilleuses ; mais, au lieu de reconnaître raisonnablement un suprême Moteur, elle crut à l'antique Serpent qui lui répétait : « En touchant l'arbre de la Science vous serez semblables à Dieu ! » Et c'est ainsi, qu'en ce siècle auréolé de découvertes, nombre de savants ont poussé l'ineptie religieuse jusqu'à braver à la fois le sacrilège et le ridicule. Pauvres atrophiés du sens divin !

Dès la Révolution, la déesse Raison avait été proclamée sous les voûtes de Notre-Dame et les rejetons des grands Ancêtres se firent à leur tour une idole de la Science, en l'affublant d'une puérile majuscule et en exigeant un véritable culte de ses fidèles. Les autres, d'après eux, étaient de pauvres victimes de l'obscurantisme et l'Église restait l'ennemie à détruire ou à laisser simplement mourir de son incurable anémie.

Tel fut le refrain répété à satiété pendant de longues années. Nous pûmes voir encore, en notre jeunesse, ces grands pontifes de l'idole régnante et entendre les éloges funèbres

dont on les gratifiait sur leur tombeau ou sous la coupole de l'Académie. « La science est ma religion », disait crûment le bonhomme Renan, dans son grand manifeste l'*Avenir de la Science*, écrit dès 1849 mais publié seulement en 1890, et il continuait ingénument : « moi, prêtre de la vraie religion... » Philosophes et savants firent longtemps *chorus*. Il fallait entendre Marcellin Berthelot, l'illustre chimiste, dont on fit, un instant, le ministre de nos Affaires étrangères (!), annoncer solennellement en 1894, dans un discours intitulé : « En l'an 2000 », comment l'homme serait alors ramené par la science à un touchant paradis. « Il n'y aura plus ni agriculture, ni pâtres, ni laboureurs, ni guerres, ni frontières ; l'homme (qui vivra alors de savantes pilules) gagnera en douceur et en moralité, parce qu'il cessera de vivre par le carnage et la destruction des vivants. » Le paradis sans Dieu ! Plus récemment, en 1930, un autre prophète attardé, M. Albert Bayet, se donnait un peu plus de marge : « Je crois qu'en l'an 2500 la Science aura fait son œuvre et que sur les dogmes défunts se sera élevée la grande foi humaine ». Et il fallait les croire ! Les scientistes n'admettaient d'autre foi, ni d'autre certitude que celle du laboratoire et du document. Un de leurs derniers tenants, M. Brunschvicg, déclarait encore récemment, avec une certaine modestie, que la science s'était acquis « au moins les deux domaines de l'infiniment petit et de l'histoire ». En est-il bien sûr ? Un vrai prince de cette science, Louis de Broglie, qui continue à se battre sur le champ de la Physique nucléaire avec les noyaux d'atomes toujours nouveaux et avec les électrons insaisissables, estime « qu'un des grands services rendus à la pensée contemporaine par l'évolution récente de la Physique est d'avoir ruiné une certaine métaphysique simpliste, à caractère matérialiste et mécaniste, qui se considérait comme l'expression même de la vérité scientifique ». (*L'Avenir de la Science*. Collection Présences, Plon). Pour ces scientistes absolus, comme pour Auguste Comte, l'humanité en était arrivée à sa phase *positive* et définitive, après les phases obscures de la *Religion* et de la *Métaphysique*.

Rares étaient les voix qui, au début, osèrent réagir, celles de Claude Bernard et de Louis Pasteur. Eux savaient, comme Jouffroy, « que quelques lignes de catéchisme valent mieux pour l'illumination de l'intelligence que tous les écrits des

philosophes ». Mais rien ne semblait plus arrêter le triomphe du scientisme et la philosophie officielle gardait jalousement le culte d'une raison proclamée suprême et indépendante. La réaction fut lente et difficile et nous la notions attentivement, il y a cinquante ans, dans les milieux catholiques. Nous lisions alors avec un vrai soulagement *Le Prix de la vie* d'Ollé-Laprune et ses *Sources de la paix intellectuelle*, en estimant presque héroïque la confession de sa foi chrétienne. La thèse de son jeune élève, Maurice Blondel, sur l'*Action* mit un peu d'émoi, même chez les théologiens qui craignaient d'y trouver ce que l'on appela ensuite l'immanentisme. Un peu plus tard nous admirions que René Bazin ait osé prononcer le nom de Jésus-Christ à l'Académie. Cela nous fait sourire aujourd'hui, mais cela nous fait mesurer aussi le progrès réalisé.

* * *

Cependant, quand Ferdinand Brunetière proclama la banqueroute de cette science sacrilège, Mgr d'Hulst fit ses réserves. Le recteur du jeune Institut catholique avait autour de lui une phalange de professeurs dont Mgr Gasparri, l'abbé Duchesne, Édouard Branly, etc., qui rajeunissaient alors singulièrement toute la série de nos études sacrées, comme on le faisait ailleurs en maintes écoles, nouvelles ou anciennes, à Louvain avec Mgr Mercier, à Toulouse avec Mgr Batiffol, à Jérusalem avec le P. Lagrange et en combien d'autres encore.

Ces grands professeurs avaient eux aussi le culte de la vraie science ; leurs travaux suscitèrent un magnifique réveil et on peut encore en apprécier les remarquable réalisations dans les multiples ouvrages qui nous furent alors donnés, depuis les grands Dictionnaires de la Bible, de la Théologie ou de l'Histoire, jusqu'à la rédaction du Code canonique. Jusque là, nous avions peine à trouver un bon manuel de théologie, d'histoire ou même de littérature. Mgr Calvet était encore au séminaire.

Il en fut, hélas ! même chez nous, qui ne surent pas s'arrêter aux vraies limites de la science. de très rares heureusement. Je me souviens avec émotion des lettres que le pauvre Alfred Loisy nous adressait à Jérusalem en 1898, donnant encore de prudents conseils et demandant des prières. Lui ne sut pas résister au démon de la folle critique et de l'évolution fantai-

siste. De cette critique, son maître Mgr Duchesne avait une opinion plus sévère. Un an avant sa mort, il nous disait, de son ton narquois, en son studio du palais Farnèse : « L'histoire ? des ragots que nous ramassons avidement et que nous interprétons péniblement. On sait rarement en fait ce que pensaient, derrière les coulisses, ceux qui nous passèrent les documents officiels. Comme vous êtes plus heureux, vous, les missionnaires ! »

Il y eut quelques condamnations méritées et la querelle continua assez vive, entre modernistes et intégristes jusqu'à la première guerre. L'attention fut alors tournée vers d'autres soucis qui n'ont fait que grandir. Depuis lors, l'action passée au premier plan, semble avoir diminué un peu l'ardeur des études spéculatives. L'Église ne peut que bénir l'une et l'autre ; jamais elle ne déploya elle-même une action plus pratique et plus grandiose que sous le règne du grand pape bibliothécaire, Pie XI. Près de lui, le cardinal Gasparri, devenu un très actif secrétaire d'État, aimait à nous rappeler les bonnes années qu'il avait passées à Paris, en sa chaire de droit, auprès de Mgr d'Hulst et du futur cardinal Baudrillart.

* * *

On pouvait donc être savant et croyant et l'Église méritait alors sa note d'*enseignante* dans le sens le plus strictement scolaire du mot.

Mise hors de l'école officielle, elle avait dû, en France, prendre à sa seule charge un enseignement dont on n'a pas assez mesuré la grandeur et le poids : un quart des écoles élémentaires, la moitié des écoles secondaires, plus cinq Universités, sans compter les Missions ; le tout imposé à la charité des fidèles et à l'héroïsme de professeurs dévoués.

Ces professeurs firent bien vite apprécier leur valeur par leurs livres, par leurs revues, par leurs congrès. En voulez-vous un exemple ? Vous ne trouveriez pas assurément, dans l'enseignement officiel, l'équivalent de ces Congrès de l'Alliance de nos mille maisons d'éducation chrétienne où, chaque année, on ajoutait un chapitre fort pertinent à l'histoire vivante de la meilleure pédagogie. On a pu en réunir en gros volumes les remarquables conclusions, publiées d'abord dans leur trop modeste *Revue de l'Enseignement chrétien* : un beau titre

qui avait été arboré dès 1851 par le P. d'Alzon à Nîmes, en son collège de l'Assomption, après la première conquête de la liberté.

Au lieu de féliciter l'Église de ses initiatives, de son immense effort et de cette intense contribution à l'éducation nationale, on l'accusa d'empiéter et de fomenter des hostilités contre l'État. On décréta même brutalement de proscrire ses maîtres et de mettre ses écoles à l'encan, après un discours retentissant de Waldeck-Rousseau à Toulouse, discours où il était question de deux jeunesses et d'un certain milliard des Congrégations, le fameux milliard qui devait aller aux ouvriers et qui conduisit simplement son principal liquidateur à Cayenne.

Tristes souvenirs d'un temps où l'on prétendait pourtant n'exercer aucune autre dictature que celle de la liberté. A l'idole scientiste s'était substituée l'idole de la libre pensée qui offrait surtout à ses fidèles les honneurs et les bonnes places. En voulez-vous un spécimen pris sur le vif, dans un grave corps de savants ? Quand, le 23 janvier 1911, Édouard Branly, alors âgé de 67 ans et dans tout l'éclat de ses découvertes, faites à l'Institut catholique, se présenta à l'Académie des Sciences, un de ses adversaires (Gaston Darboux) se démenait au milieu de ses collègues, en invoquant comme suprême argument à la dernière minute : « il ne faut pas que la réaction triomphe ! » L'élection fut péniblement obtenue par deux voix de majorité, après un retard de 20 ans.

La libre pensée accusait l'Église d'opprimer les consciences et, pour défendre la liberté, elle réquisitionnait les gendarmes et envoyait des liquidateurs fermer les seules écoles vraiment libres. J'eus l'occasion, deux ans plus tard, d'entendre Maurice Barrès me donner sa pensée sur ces actes de proscription et de cambriolage. C'était en Express-Orient et l'auteur des *Barbares* du palais Bourbon, qui revenait alors de voir nos missionnaires du Levant, retrouvait devant moi toute la virulence de ses expressions, pour adresser sa colère et son mépris à ceux qu'il avait appelés « les accroupis de Vendôme et Maître Aliboron ». Je me souviens encore de ce réquisitoire qui, prononcé de sa voix de supra-ténor, continua au wagon-restaurant, à l'ahurissement des autres convives, pendant tout le déjeuner qu'il m'offrit aimablement.

Nous qui fûmes les témoins de ce passé peu reluisant, nous

pouvons dire aux Français d'aujourd'hui et de demain, qu'un gouvernement un peu avisé doit traiter autrement la sainte Église de Dieu, une puissance qu'il vaudrait mieux ne pas attaquer, car, depuis 2000 ans, elle a pour elle l'assurance de résister à tous les assauts de l'enfer.

Le souple Briand finit par le comprendre et par imposer raison : « Quand je me trouve, disait-il, en face d'une grande puissance, je traite avec elle. » Mais en traitant ainsi, il faudrait poser clairement les questions. Quand on fait appel « aux valeurs spirituelles », mieux vaudrait traduire cela en toute simplicité par les mots « principes chrétiens », et, quand il s'agit de l'école, il conviendrait de préciser « si la morale, reconnue d'utilité publique, resterait basée sur une idéologie sans obligation ni sanction ou si elle trouverait un point d'appui dans le christianisme ; en définitive, si Dieu entrerait à l'école ou s'il en serait proscrit ». (Alain Janvier, 1942.) Même en restant laïque, un Etat peut aller jusque là — J. Chevalier étant ministre l'a proposé et démontré, même à Vichy, — mais si l'État refuse lui-même d'enseigner Dieu, qu'il demande à l'Église de s'en charger. Je note cet écho du temps de l'occupation, mais il est bien permis de le reproduire, sans rien lui enlever de sa valeur.

* * *

Dès la fin du siècle dernier, une réaction très nette s'était manifestée dans la presse et la littérature contre les idées dites « de gauche », tant on croyait alors que tout ce que l'on pouvait penser ou faire, devait aboutir à une travée de la Chambre !

En face des bruyants Droits de l'homme que nous apprécions, nous aussi, mais non les Droits de l'homme affranchi de toute autorité supérieure, la petite *Croix de Paris* avait réclamé très crânement les droits de Dieu. Le P. Bailly y mettait une verve et un esprit qui inquiétèrent les adversaires et qui lui valurent l'exil avant les autres religieux.

En politique, l'affaire Dreyfus, puis celle des fiches maçonniques sur l'armée, provoquèrent l'affirmation retentissante de thèses soi-disant périmées. On vit surgir autour de Paul Déroulède d'ardents nationalistes, qu'il fallut réduire de force en un certain fort Chabrol, pour les conduire en Haute Cour.

Jules Lemaître, François Coppée lançaient à Paris la ligue de la *Patrie française*, qui ne cessa plus de triompher à l'Hôtel de ville. Le groupe d'*Action française* y ajouta le principe de la monarchie héréditaire, qu'il défendait avec une violence vraiment totalitaire. La « Droite » donnait à son tour, sans être elle-même garantie d'une parfaite orthodoxie.

En littérature, les thèses traditionnelles de Paul Bourget dans *Le Disciple* ou *Un Divorce* ; l'évocation émouvante de la vie catholique par René Bazin ; les campagnes claironnantes de Maurice Barrès, conquéraient le grand public. Ces trois noms me rappellent que jusque dans une petite ville des Balkans où d'illustres visiteurs venaient parfois nous encourager nous pouvions alors rédiger des articles sur les *Trois B* et intituler pompeusement de modestes chroniques : *Sous la Coupole*, avec la joie d'être compris par des lecteurs bulgares, de religion dissidente. On pouvait aussi leur faire des conférences sur Bergson et sur Rostand. Beaucoup plus tard, en 1938, M. Jacques Chevalier s'adressant à cet auditoire orthodoxe, lui expliquait encore comment s'était opéré chez nous ce renouveau catholique qui nous menait si loin du scientisme et de l'anticléricalisme. Ces détails montrent à quel point missionnaires et religieux exilés restaient attentifs aux idées qui, de Paris, courent vite sur le monde.

A propos de Rostand, quand *Cyrano* parut et plus tard *l'Aiglon*, on ne manqua pas de les jouer dans les écoles, en ces pays exotiques. On hésita un peu plus devant les mystères trop profonds de Claudel ; il fallait tout d'abord s'adapter à ce jeu simplifié et canaliser le trop-plein de ces phrases sans fin, pour essayer de les redire sans être essouflé. De Péguy et de sa célèbre boutique, nous eûmes peu d'échos au loin, mais nous lisions Huysmans avec avidité. *Là-bas*, *La Cathédrale*, *L'Oblat* nous semblaient un symbole de conversion pour toute une génération, en les unissant à la *Bonne Souffrance* de Coppée. Ces témoignages venus de loin semblent en avoir encore plus de valeur.

En philosophie, le prestige un peu romantique de Bergson devait porter un coup mortel au scientisme attardé. Pauvre catéchumène qui, arrivé aux portes de la foi et de la mystique, hésita à entrer pleinement dans le catholicisme, où il voyait l'achèvement du judaïsme. « J'espère, dira-t-il en son testament,

qu'un prêtre catholique voudra bien venir dire des prières à mes obsèques. Au cas où l'autorisation du cardinal archevêque de Paris ne serait pas accordée, il faudrait s'adresser au rabbin, mais sans lui cacher ni cacher à personne mon adhésion au catholicisme. » Il lui répugnait d'abandonner ses coréligionnaires, à l'heure où les frappait une hideuse persécution.

* * *

Pendant ce temps, face aux incrédules et devant un monde officiellement laïcisé, l'Église avait continué de faire entendre sa voix claire et sereine, du haut de sa Chaire déclarée infaillible, invitant les peuples à chercher le salut dans les vérités éternelles.

Ni les découvertes prestigieuses qui fascinaient les hommes de leurs féeries, avec l'auto, le ciné, le phono, l'avion, la radio ; ni les surproductions désastreuses de l'industrie ou de l'agriculture que l'on ne sut même pas répartir entre des chômeurs affamés ; ni les violentes révolutions qui vinrent ensuite secouer les nations jusqu'en leurs fondements, en leur promettant en vain un ordre et une justice basés sur la force ; rien ne réussissait à apaiser les âmes, pas même à apaiser la faim du corps et encore moins à donner à la vie des peuples la moindre base de sécurité.

Seule l'Église, invoquant la simple sagesse et l'Évangile du Christ, indiquait par intervalles, en de mémorables Encycliques, la voie à suivre pour sauvegarder la dignité de l'homme, pour assurer l'ordre dans la famille, l'entente dans le travail, la concorde entre les peuples. Mais on refusait de l'écouter, même au sein des croyants, et elle devait revenir solennellement à la charge. En 1931, cinq mille jeunes Français, réunis à la cour Saint Damase, pouvaient entendre Pie XI proclamer lui-même, en quatre langues, un célèbre manifeste qui commençait d'une façon doucement ironique par les mots *Quadragesimo anno*. Il y a quarante ans qu'une autre encyclique, *Rerum Novarum*, avait déjà retenti, sans se faire entendre ou se faire suivre.

Cependant une élite, qui alla grandissant, se retrouvait volontiers en d'actives Semaines d'études qui permirent, en cet espace de 40 ans, d'édifier une véritable somme de doctrine sociale. Avant de mourir, M. Duthoit l'a réunie en un volume

édité chez Flammarion : *Rénovation française.* Chaque année cette Université ambulante se transportait en l'une de nos grandes villes et confiait à des maîtres choisis un grave sujet à développer, après l'avoir soumis à l'approbation du Pape.

Ce fut là une belle réussite, due en grande partie à ce modeste, à ce saint Marius Gonin qui scrutait en humble philosophe et en grand mystique le problème de la charité sociale. La réalisation des Semaines avait pris corps chez Henri Lorin, au moment où Vladimir Solovief venait d'y écrire, d'un trait, paraît-il, son célèbre ouvrage sur la *Russie et l'Église universelle,* un livre qui pourrait rendre à l'unité tout l'Orient dissident. De tels moments sont à noter pieusement.

Loin de la politique irritante, les fameuses Semaines traitèrent successivement des questions les plus graves et les plus variées : la personne humaine, la famille, l'éducation ; l'autorité et la liberté ; le travail, la profession et la corporation ; la communauté nationale, les colonies et la vie internationale ; la politique, les affaires et la civilisation ; en couronnant le tout par la charité.

Mais l'ordre temporel ainsi étudié doit se relier à l'ordre spirituel, comme le corps à l'âme, tout en restant strictement distincts l'un de l'autre. Cité terrestre et cité de Dieu ne sauraient former deux univers ; elles sont régies par les mêmes lois éternelles. L'homme, qui en est le lien essentiel, doit se retrouver partout avec son droit et ses devoirs, en se faisant régir par les règles d'une stricte justice et par le précepte reçu du Christ d'aimer le prochain comme lui-même. C'est le seul moyen pour lui de remplir pleinement son devoir devant la cité.

De tels principes, émanés de la pensée chrétienne, nous mettaient loin du libéralisme égoïste et du marxisme matérialisé qui se disputaient les prolétaires sur le champ du travail.

Les totalitarismes

En présence de cette rénovation sage et profonde qui, imprégnée de bon sens et d'Évangile, pouvait résoudre le problème social, on vit surgir les génies malfaisants qui prétendaient refaire un monde nouveau de toute pièce, en recourant à la force et à quelques principes très simplistes où le bon et le mauvais s'unissaient pour faire un mélange détonant.

Les uns criaient à tue-tête : Tout pour le bien commun des masses, en exigeant le maximum de réforme — *Bolché*. C'était parfait, semble-t-il, un rêve vraiment séduisant ; mais ils commencèrent par broyer les peuples sans pitié, avant de leur donner un bonheur encore hypothétique. Les autres faisaient appel au chef, exaltaient la race, divinisaient la nation, et eux aussi, contraignaient les individus à se sacrifier au Moloch de la collectivité, en un grandiose holocauste.

Tous rejetaient Dieu et son Christ, en risquant ainsi de porter le signe de la Bête apocalyptique. Ils fanatisaient les peuples et entraînaient les jeunesses à un héroïsme brutal. Une fois maîtres du pouvoir et de toutes les ressources d'un pays, ils imposaient une vérité intangible, en l'accompagnant d'une inquisition implacable. Ordre était donné aux peuples d'adorer en silence le pouvoir établi et l'idole imposée à son choix. C'est un moyen assurément de mener les pauvres humains mais on ne saurait le recommander, même aux bons tyrans.

Ainsi armés, on devait imposer au monde un ordre nouveau ; mais il fallait d'abord effacer le passé et extirper les abus, avant d'ouvrir l'ère de la justice et du bonheur. On trouvait ainsi des ennemis à l'intérieur, ne serait-ce que le juif à détrousser ou simplement le bourgeois à faire disparaître et, tout en donnant la chasse au capitalisme libre, on recourait à un capitalisme d'État qui renforçait singulièrement l'esclavage et la rapine.

Quand il n'y eut plus rien à pourchasser à l'intérieur, « les nations prolétaires » déclarèrent la guerre au reste du monde en y apportant les mêmes procédés de terreur et de savant pillage. Race ? Espace vital ? Ordre à refaire en Europe et en Asie ? L'avons-nous assez entendu ce nouvel Évangile ? Un Suisse me répondait : « Nous vivons nous-mêmes pauvres et surpeuplés en nos montagnes, avec deux religions, trois races et quatre langues ; beaucoup des nôtres s'en vont travailler hors de nos frontières, mais jamais nous n'avons pensé à prendre le Tessin ou le Wurtemberg et nous vivons heureux depuis des siècles, en paix avec tout le monde. »

Le communisme séduit plus facilement avec sa mystique de tout sacrifier au bien général et d'en faire profiter la masse des travailleurs. S'il était pratiqué, comme chez les religieux, en se basant sur le renoncement individuel et sur l'amour des

autres, il échapperait sans doute à la condamnation qui a frappé spécialement son athéisme et son matérialisme ; mais du bolchévisme au nazisme, principes et moyens différaient peu au début. Deux ans avant la guerre, un brave cardinal italien, parlant des régimes totalitaires, me disait : « Vous savez le slave : *Bolché* égale *Toto* et *Toto* égale *Bolché* ». L'Église condamna alors avec une égale vigueur les deux totalitarismes qui menaçaient de passer sur la chrétienté comme un raz de marée destructeur (1937). A cette date, Pie XI avait annoncé un jour, que rien, depuis le déluge, n'était comparable dans le passé à la catastrophe qui nous menaçait.

Qui peut aujourd'hui calculer les ruines accumulées ?

Entre temps, les attitûdes ont grandement évolué et, si l'on rêve encore pour le prolétariat d'une revanche éclatante, on n'oserait plus proclamer sa dictature, sans l'entourer de réserves plus rassurantes.

Il faut noter après coup, comment, au cours même des déchaînements successifs de la longue tourmente, la Providence a fait tourner les événements d'une façon inattendue. Chacun des deux régimes condamnés, s'il eût été seul, pouvait à jamais imposer sa domination au reste du monde, tant l'un et l'autre se trouvaient infernalement armés, tandis que les autres nations restaient endormies dans un rêve de paix. Or, après s'être hypocritement embrassées durant la première année de guerre qui mit la France hors de combat, les deux puissances anathématisées allaient s'entre-dévorer férocement, pendant que les nations pacifiques auraient le temps de s'armer pour mettre en la balance le poids de leurs ressources inépuisables. Et c'est ainsi que le monde essaie aujourd'hui de retrouver un peu d'équilibre.

* * *

Mais peut-on vraiment parler d'idées dans cet affreux remous des peuples ?

Oui et non.

Ce soulèvement titanesque semble plutôt une explosion d'instincts bons et mauvais trop longtemps comprimés. Cependant ceux qui les ont sciemment déchaînés, ont déclaré qu'ils ont pu y réussir, en enfonçant violemment quelques notions très simples dans le cerveau des masses, les idées à explosion

que je viens de rappeler. Quand l'instinct populaire répond à un droit plus ou moins justifié, il suffit d'un accès d'envie ou de colère pour le précipiter, et les tribuns ont alors beau jeu. Jadis à Paris, pour arrêter les séditions, un préfet bien connu, M. Lépine, prenait simplement la tête des manifestants. Les dictateurs firent de même, mais en prenant de plus en main une mèche allumée pour faire sauter les poudres et, en attisant les passions de la foule, ils s'en firent à la fois les tyrans et les esclaves.

Par contre, les gouvernements restés trop confiants dans la tranquilité de l'ordre établi, savent rarement se ressaisir à temps pour se renouveler et échapper aux révolutions. L'Église elle-même en a fait quelques expériences désastreuses, mais de notre temps elle a su prendre les devants. Naguère, à l'encontre d'un libéralisme absolu, elle avait dressé son *Syllabus* et elle avait renforcé sa propre autorité au Concile du Vatican. Aujourd'hui, devant les excès des autoritarismes totalitaires, elle revendique non moins énergiquement le droit imprescriptible de la personne humaine à la liberté. Depuis 60 ans, elle déclarait en vain que la condition anormale des ouvriers prolétaires doit être changée dans notre société chrétienne ; que le travail humain ne doit pas être mis au service du capital comme un simple outil que l'on achète et qu'on manœuvre à volonté, mais que le capital lui-même doit être mis au service du travail. Elle répétait sans peur que toute propriété reste grevée d'une hypothèque sociale et que les richesses de ce monde doivent pratiquement servir à tous les humains. On ne l'a pas écoutée, alors que sa voix eût assuré la paix et favorisé la prospérité, même en la cité terrestre.

L'Église ne s'inquiète pas des régimes politiques ; elle laisse aux nations le soin de les choisir ; elle les reconnaît très vite et elle se contente de les encourager à s'inspirer de l'Évangile ou au moins de la loi naturelle.

Depuis 150 ans, les gouvernements les plus divers se sont succédé en cascades sous ses yeux et, quand elle vit soudain les peuples passer d'une liberté un peu anarchique au geste héroïque mais désespéré de gladiateurs esclaves qui criaient à un César d'emprunt : *Morituri te salutant. Heil !* elle ne put que condamner, puis gémir impuissante et prier pour les nations déchaînées.

Que sera demain ? Si le conflit social trouve une solution convenable ; si les peuples parviennent à établir entre eux un ordre économique plus conforme à la justice, les régimes politiques pourront évoluer à leur gré sur leur terrain naturel. Ils se trouvent très divers, même parmi « les démocraties » victorieuses, depuis le régime soviétique et les multiples républiques d'Amérique ou d'Europe jusqu'aux gouvernements royaux de nombreux pays du vieux monde. Quels qu'ils soient, l'Église les accueille, s'ils gardent le respect de Dieu et de la conscience, s'ils reconnaissent ainsi l'éminente dignité de la personne humaine.

G. Quénard.

ÉCRITURE SAINTE

I.—L'ÉGLISE DANS LA THÉOLOGIE DE SAINT PAUL D'APRÈS M. L. CERFAUX[1]

La tâche que M. L. Cerfaux s'est assignée est de préciser la *notion* de l'Église dans la théologie paulinienne. Il se maintient volontairement sur les hauteurs de ce sujet relativement abstrait, sans étudier pour elle-même la réalité de l'Église : « Des questions concrètes comme celles de l'organisation, de l'apostolat, des sacrements, etc., ne recevront pas le traitement qu'on serait en droit d'attendre d'un essai diversement orienté. »

Nous ne dirons pas que ce volume soit toujours de lecture facile, malgré les grandes qualités d'exposition dont fait preuve son auteur ; car il faut une attention soutenue pour saisir toutes les nuances d'une pensée qui se formule prudemment dans un domaine où il importe de se garder soigneusement de majorer ou de minimiser les textes, et où il est si délicat de discerner les influences dont l'apôtre serait tributaire. L'exégèse et la philologie doivent prêter leur concours. M. Cerfaux s'avance muni d'une grande expérience des textes, d'une finesse et d'une pénétration d'esprit remarquables, d'une connaissance très approfondie de la théologie paulinienne, et aussi du *Theologische Wörterbuch zum N. T.*, de G. Kittel, qu'il compulse volontiers. Que le lecteur accepte sans se plaindre de suivre la route austère que jalonnent des observations critiques et philologiques : il sera mené au but par une voie directe, une route impériale, splendide percée au travers d'opinions hésitantes ou de thèses opposées, âprement controversées. Plus d'un étonnement l'attend au cours de ce voyage. Il rencontrera des formules connues ; mais il apprendra que le sens qu'il est habitué à donner à ces expressions pauliniennes, n'est peut-être pas celui que l'apôtre leur attribuait ; et il distinguera mieux les étapes que parcourut l'apôtre soit dans la synthétisation, soit dans la formulation des idées maîtresses de sa théologie.

L'auteur fait réfléchir, et de manière très enrichissante, sur la valeur exacte des locutions caractéristiques de saint Paul concer-

1. L. Cerfaux, Professeur à l'Université de Louvain : *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (Collection *Unam Sanctam*, nº 10), 14 × 23, VIII-334 p., Ed. du Cerf, Paris, 1942.

nant l'Église : il recherche avec non moins de soin quelles attaches peut avoir la doctrine de l'Apôtre avec l'Ancien Testament, avec le Judaïsme, ou avec la gnose du monde gréco-romain.

M. Cerfaux a le grand mérite de prendre position de manière décidée et de le faire avec une grande objectivité, dût-il remettre en question des positions qui semblaient de tout repos. Il distingue « trois lignes élémentaires qui s'entrecroisent pour former la théologie de l'Église » : 1° La Bible et la théologie juive : saint Paul applique au peuple messianique ce que l'Ancien Testament et le Judaïsme disent d'Israël (peuple de Dieu, *Église de Dieu*). — 2° L'expérience chrétienne, qui englobe la révélation et la vie mystique (la foi, le baptême, l'Esprit-Saint, les *Églises*, la vie dans le Christ, le corps du Christ). — 3° Le mouvement d'idéalisation de l'Eglise, transportée au ciel, d'une façon analogue à celle dont les Apocalypses juives idéalisent l'Israël messianique *(l'Église céleste)*.

L'ouvrage, dans les trois livres qui le divisent, aborde successivement chacun de ces problèmes.

1. — Le *premier livre* est la « *théologie du peuple de Dieu* ». *Le peuple de l'A. T.* ne fut jamais organisé en « Église » : sa religion demeurait essentiellement raciale, nationale. Lorsque saint Paul parle d'Israël, il en parle aussi comme d'un « peuple », mais d'un peuple idéal, dont les titres et privilèges supposent une parfaite subordination à un plan divin dont les réalisations ultimes ne se produiront qu'aux temps messianiques. *Le peuple du N. T.* est constitué par les chrétiens. Sur ce sujet, l'opposition semble flagrante entre le cadre théologique de la continuité de l'œuvre divine (les chrétiens sont Israël continué, et jouissent des prérogatives du peuple de Dieu) et l'expérience chrétienne : car le christianisme apparaît comme un fait vraiment nouveau. Saint Paul évite l'expression de « peuple nouveau », afin de mieux sauvegarder l'aspect de continuité ; mais il parle volontiers du chrétien comme d'un homme « nouveau ». Agissant en polémiste contre des Juifs ou Judaïsants, il se laisse entraîner parfois à minimiser les privilèges d'Israël. Mais le procédé ne doit pas donner le change : lorsqu'il s'exprime iréniquement, en théologien, il ne ménage pas son éloge aux véritables valeurs religieuses du Judaïsme. Ce n'est pas en saint Paul ou dans les Églises pauliniennes que l'on trouvera un antisémitisme aigu. — *Les chrétiens héritent de Dieu.* Saint Paul évite de les appeler des « fils d'Abraham », mais il souligne qu'Abraham est leur père (même et surtout s'ils sont d'origine païenne) : par Abraham, ils héritent de Dieu (point de vue théologique). Les chrétiens sont fils de Dieu (filiation mystique), puisqu'ils sont une nouvelle création dans le Christ (point de départ fourni par l'expérience chrétienne de la filiation). A ce titre encore, ils rejoignent la lignée de ceux

que Dieu adopta jadis au temps de l'Exode et même dès l'époque d'Abraham. Ils héritent déjà par anticipation de ces biens divins qui nous font participer aux trésors de la vie du Christ ressuscité (tendance eschatologique).

L'appellation d'*Église de Dieu* provient de l'expression : « L'Église du Seigneur », par laquelle les Septante désignent l'Assemblée d'Israël, au désert sinaïtique, pour l'exercice du culte divin. La communauté primitive de Jérusalem (c'est une hypothèse fondée) adopta ce titre, consciente de réaliser en plénitude ce qu'avait figurativement réalisé l'assemblée au désert. Elle s'appela donc l'Église de Dieu, l'Église. Lorsque les Gentils entrèrent dans le christianisme, la communauté d'Antioche revêtait une physionomie assez distincte de celle de Jérusalem. Au lieu de dire simplement l'Église, on commença à parler d'Église locale, tant à Antioche que dans les communautés judéo-chrétiennes de Palestine. Saint Paul revendique spécialement ce titre pour désigner l'assemblée de la communauté chrétienne de Corinthe (dont il souligne la situation comparable à celle de l'assemblée du désert), et suppose qu'il peut s'appliquer aussi dans des conditions analogues en toute communauté chrétienne. — Les chrétiens sont des « convoqués » qui sont des *saints*. Cette dernière expression qui évoque, elle aussi, la communauté du désert, aurait primitivement désigné la toute première communauté de Jérusalem, qui l'aurait adoptée (« les saints de Jérusalem »), et dans celle-ci plus spécialement le groupe des gens en vue, les chefs, les apôtres. Puis le titre s'étendit aux communautés judéo-chrétiennes et, par saint Paul, à toute la gentilité convertie. Les chrétiens sont pareillement appelés les *élus* de Dieu. Ce terme provient également de l'A. T. ; mais orienté vers l'avenir messianique et eschatologique, il nous rapproche davantage des cercles apocalyptiques. — Les chrétiens constituent le *peuple du culte spirituel ;* la communauté primitive a fourni à saint Paul cette donnée d'une spiritualisation du culte juif. Le vrai temple, c'était la communauté chrétienne dans laquelle agissait l'Esprit et, secondairement, chaque chrétien, qui « se considérera comme un officiant dans le temple de son corps ». Le culte aussi tend à se spiritualiser. A tout le moins, dans cette période intermédiaire durant laquelle les chrétiens fréquentent encore le temple, les rites matériels sont vivifiés d'un esprit nouveau.

2. — Le *livre deuxième* contient le témoignage de *l'expérience des Églises.* Il y a « trois pylônes par lesquels on entre dans les églises ». Ils s'appellent : « *Foi, Baptême, Esprit* ». Le fidèle accepte par la foi le message chrétien ; la communauté l'agrège par le baptême ; et Dieu ratifie par l'effusion de l'Esprit : celui-ci n'intervient pas seulement au début de la conversion, par les charismes, il est

aussi une présence permanente de sanctification. Ces données ne sont pas spécifiquement pauliniennes : l'apôtre les a reçues de la communauté primitive. La notion *d'appel, de convocation*, est au contraire « un élément très caractéristique de la théologie paulinienne et qui intéresse au premier chef l'Église ». Voici comment on peut retracer, sur ce point, les étapes de la pensée de l'apôtre : « Au principe, la révélation de sa propre vocation et de la vocation des Gentils ; l'appel au Royaume de Dieu futur, et à la sainteté qui y prépare ; l'appel à la sainteté de la vie chrétienne ; enfin, l'appel à la vie même du Christ qui se réalise dans l'ensemble chrétien ». La « convocation » ne tombe pas seulement sur les chrétiens en particulier, mais aussi sur le peuple nouveau et sur les « Églises » qui le constituent. — Le terme d'Église s'étant, comme il a été dit plus haut, appliqué à chaque communauté chrétienne (Église locale), a pu être indifféremment employé au singulier et au pluriel. On dit volontiers *les Églises*, ou l'Église. Ce mot garde la signification essentielle qui lui vient de l'A. T., celle de « communauté », mais il prend parfois subsidiairement (sous l'influence grecque) le sens de réunion, tenue d'une assemblée de la communauté de tel lieu. Dans l'une et l'autre acception, le terme n'a pas encore reçu, au temps des grandes épîtres, sa valeur de désignation de la grande communauté chrétienne envisagée dans son universalité. Il faut attendre pour cela les épîtres de la captivité et leur perspective si originale. Les Églises pauliniennes qui s'épanouissent en milieu grec ne sont pas des assemblées de philosophes ou des séances de mystes, mais des réunions du peuple, réunions essentiellement religieuses du peuple chrétien. — Ces Églises sont dites « du Christ » ou « *dans le Christ* », ce qui équivaut simplement à les qualifier de chrétiennes. La « vie dans le Christ », qui est le lot du chrétien, quel qu'il soit, et qui caractérise tout autant la collectivité de ces chrétiens que leur individualité fragmentée, n'est pas l'immersion dans un « Christ mystique », auquel saint Paul n'a jamais pensé. Mais l'intime communication que fait au chrétien le Christ Jésus (le Christ personnel, il n'y en a pas d'autre) de la vie surnaturelle qu'il possède en propre, établit des rapports de dépendance, d'appartenance, et d'intimité entre le fidèle et Jésus.

Ces Églises chrétiennes multipliées sont exposées au danger de la dispersion. Mais saint Paul ne cesse de leur rappeler les exigences de *l'unité*, et l'organisation primitive assure cette unité. Il n'y a qu'un seul peuple de Dieu, dans lequel se répand la vie du Christ. — La formule « *le corps du Christ* » est une des plus expressives de l'unité de l'Église. Il convient, pour nuancer exactement la pensée paulinienne, de l'examiner d'abord dans la perspective des grandes épîtres, indépendamment des épîtres de la captivité. On s'aperçoit

alors que cette locution a dû « se former par la polarisation de deux expressions : la formule chrétienne primitive « le corps du Christ », employée à l'occasion de la Cène eucharistique, et la comparaison hellénistique « comme un seul corps ». Le corps eucharistique était centre d'unité et la formule « comme un corps » était proverbe d'unité. Paul se sert de la synthèse des deux pour inculquer l'unité d'une Église locale, sa théologie d'ailleurs s'étendant à l'ensemble des chrétiens. Une fois réalisée la synthèse chrétienne, l'expression « le corps du Christ » marque non seulement l'unité, mais aussi la source et l'être de cette unité, la vie du Christ qui circule dans l'organisme chrétien. » Le corps du Christ auquel est mystiquement identifié le chrétien est le corps physique, réel du Christ : l'expression « corps mystique » n'est pas paulinienne. La notion théologique du « Peuple de Dieu », telle qu'elle ressortait de l'A. T., a été singulièrement enrichie par l'expérience chrétienne de la vie dans le Christ. Elle a subi une intériorisation et une spiritualisation, qui l'a amenée à la conception que représente la formule « le corps du Christ ». Car le peuple de Dieu « est un peuple de chrétiens, ce qui veut dire d'hommes créés à nouveau, et créés par cette vie qu'ils ont en commun avec le Christ ressuscité ».

3. — Dans les épîtres de la captivité (surtout aux Éphésiens et aux Colossiens), dont *le livre troisième* s'est réservé l'apport, les formules théologiques progressent. « L'Église » réapparaît dans les textes, mais avec sa pleine valeur d'universalité, et aussi son aspect très particulier d'*Église céleste :* « L'Église restera toujours le peuple de Dieu, vivant de la vie du Christ, mais sa notion est emportée dans le mouvement théologique qui fixe le regard de saint Paul sur le Christ céleste et sur son rôle dans l'ensemble du cosmos. »

Les épîtres de la captivité s'occupent très particulièrement du *mystère de l'unité dans le Christ*, lequel présente un double intérêt, l'un cosmique (la suprématie du Christ dans l'univers), qui est secondaire par rapport à l'autre, œcuménique (union des Gentils et des Juifs dans l'unité de l'Église). Toute la doctrine paulinienne du mystère du Christ s'intègre parfaitement dans l'ensemble de sa théologie ; elle est bien de l'apôtre, quoiqu'elle ne soit pas sans rapports avec la sagesse céleste des apocalypses juives.

L'Église, définie *en fonction du mystère du Christ*, est Église céleste et, de ce chef, unique et universelle. Elle est, par rapport à Dieu, la manifestation céleste de sa gloire. Par rapport au Christ, elle est son *plérôme*, c'est-à-dire la zone où s'exerce l'influence sanctificatrice du Christ, où se déverse sa plénitude. Elle est aussi *son corps :* par cette expression l'apôtre affirme une identification d'ordre mystique entre l'Église du Christ et le corps glorieux du Christ ressuscité (pris intégralement, sans distinction ni opposition entre la tête

et les membres). Elle est le corps du Christ, parce qu'elle naît et se développe sous son influence sanctificatrice et qu'elle en manifeste la glorieuse plénitude. Pour caractériser le rôle du Christ (de la personne du Christ) sur l'Église, saint Paul lui attribue le rôle que la tête, principe d'influx vital sur tout l'organisme, exerce sur l'ensemble du corps ; mais cette nouvelle image ne réduit pas l'Église au rôle du tronc et des membres : l'Église demeure assimilée au corps glorieux du Christ dans son intégralité (y compris la tête) : ces deux métaphores superposées ne se compénètrent pas. L'Église est le *temple* céleste, dont le Christ est la clef de voûte ; elle est la Jérusalem céleste, *l'épouse* du Christ. « Cette Église céleste, ce n'est cependant que l'ensemble des chrétiens présents sur terre et, mystiquement, déjà transportés au ciel. Il n'y a pas d'Église, personne, abstraction ou mythe, détachée de l'Église concrète et qui serait dans le ciel comme une entité mythologique ou un éon gnostique. Aussi bien pour l'Apocalypse de saint Jean que pour les épîtres de la captivité, ce sont les chrétiens eux-mêmes qui, par fiction ou transfert mystique, dans la réalité de leur vie surnaturelle, se trouvent présents au ciel pour y célébrer la liturgie de la gloire divine. » Saint Paul sait qu'il manie des symboles. « Pour saint Paul, comme pour les auteurs d'apocalypses, il existe une langue symbolique et des symboles qui ont droit de cité et expriment le côté spirituel des réalités religieuses. Des symboles ne sont pas des entités mythologiques. »

Quelles sont *les sources de la théologie de l'Église céleste ?* L'auteur répond : « A la base de la théologie des épîtres de la captivité, nous placerions donc la Jérusalem céleste du Judaïsme et sa personnification dans la vierge-épouse. A ce thème fondamental sont venus s'amalgamer ceux de la sagesse et du plérôme, puis celui du corps du Christ. Quand elle n'est pas totalement indépendante, la pensée de saint Paul se meut dans l'ordre du Judaïsme, soit apocalyptique, soit sapientiel et elle ne se sent pas d'ailleurs totalement étrangère dans le milieu de l'hellénisme. »

L'Église, dit M. Cerfaux, « c'est le peuple messianique, idéalisé, céleste » : elle est le peuple de Dieu qui, tout en continuant son existence terrestre (aspect empirique), possède une existence spirituelle, qui fait d'elle le peuple céleste (aspect mystique). C'est en cette existence supra-terrestre que consiste proprement *le mystère de l'Église.* Or tandis que le mot « Église » exprime surtout l'unité empirique et terrestre du peuple fidèle, l'expression « corps du Christ » est particulièrement adaptée pour signifier l'unité céleste : car l'Église est le corps glorieux du Christ ressuscité, établi au plus haut des cieux, dans l'épanouissement de sa plénitude sanctificatrice et dans l'exercice évident de sa suprématie.

L'Église, corps du Christ, vit mystiquement dans le Christ ; et le Christ est mystiquement présent dans l'ensemble des chrétiens, unifiés en Église. Les expressions d'Église (idéale et céleste) et de « corps du Christ, qui est l'Église », restent pour saint Peul purement symboliques : il se garde d'en faire des entités, distinctes soit de la communauté des chrétiens, soit du corps glorieux du Christ : « Chez saint Paul, les symboles colorent la langue pour exprimer l'inexprimable hauteur des exigences divines. » Mais ils ouvrent des perspectives immenses dans lesquelles s'épanouira avec délices la pensée chrétienne.

Saint Paul parle peu du *Royaume de Dieu.* « Une fois ou deux, dans les épîtres de la captivité, il identifie avec l'Église le Royaume du Christ. Quand il parle au contraire de « la domination » du Christ, il l'entend d'une manière plus large, y englobant l'entièreté du cosmos, avec les Principautés et les Puissances. »

Saint Paul aurait pu, lui aussi, parler du Royaume des cieux présent sur terre dans le mystère d'une Église ; il préfère dire l'Église présente en mystère dans les cieux. Le vocabulaire seul changeait. Pour le fond des choses, Jésus, la communauté primitive et saint Paul pensent de même : le « Royaume prêché par le Christ est présent dans l'Église. »

* * *

Nous nous sommes permis cette longue analyse pour suggérer les richesses encloses dans ce volume. Nous pensons qu'il soulève un bon nombre de problèmes essentiels, dont la solution ne sera pas sur tous les points acceptée sans controverse : est-ce d'ailleurs possible, lorsqu'il faut fonder des conclusions sur tant de données diverses, sur l'exégèse de tant de textes épineux sur la portée exacte desquels érudits et philologues, interprètes et théologiens, discutent avec âpreté ? L'auteur marque lui-même plusieurs positions où il se sépare du P. Allo, du P. Prat et même du courant général d'une interprétation qui gagnerait à être revisée soigneusement. Il n'hésite pas à garder une position s'il la croit bonne, malgré le peu de succès qu'elle a rencontré. Si tel ou tel point de détail, spécialement dans l'exégèse des passages aux allusions mystérieuses, peut fournir l'objet de discussions serrées, il nous paraît que l'ensemble résistera victorieusement. Le soin scrupuleux que prend l'auteur de dégager la pensée paulinienne originale de l'apport postérieur, ne saurait être trop loué. Bien qu'il ne l'ait pas cherché directement, il fournit, dans la façon même dont il explique comment l'Église est « corps du Christ », une merveilleuse base scripturaire pour une conception de la vie spirituelle singulièrement élargissante, fondée sur ces réalités sublimes. Mais l'expliquer pré-

sentement nous entraînerait trop loin du volume que nous analysons. Nous tenions pourtant à souligner ce fait qu'une étude désintéressée et spéculative d'un problème religieux est normalement source de vie.

II. — L'APOCALYPSE DE SAINT JEAN D'APRÈS LE P. FÉRET[1]

Voici un très beau livre. L'auteur s'excuse d'avoir dû le publier sans attendre une entière maturation de son sujet. Mais nul ne trouvera indiscrètes les sollicitations qui l'ont obligé à devancer l'heure de cette publication. Le P. Féret explique lui-même la genèse de son solume : « Invité en mai 1941 à donner une série de leçons aux cours Saint-Jacques de Paris, l'auteur proposa de prendre pour sujet de son enseignement l'*Apocalypse*. Ce livre inspiré, qui faisait depuis un an environ l'objet quotidien de sa méditation d'historien et de théologien, lui paraissait de nature à éclairer bien des esprits et à redresser bien des courages dans les conjonctures présentes ».

L'auteur dégage avec soin la leçon d'optimisme qui ressort de la prophétie du voyant de Patmos. Le sujet qu'il traite n'est-il pas le triomphe du Christ dans son Eglise, à travers les âges, sur les ennemis de Dieu ? Mais pour initier aux mystères de ce livre volontairement secret, il faut du doigté et de la patience. Saint Jean procède par ondulations successives, et le P. Féret, imitant la méthode de l'apôtre, avance, par une série de touches, d'approximations, d'éclaircissements, dans son magnifique sujet.

Il commence par délimiter *le contexte historique ;* il examine particulièrement l'ambiance que pouvaient créer le syncrétisme religieux de l'époque et le culte impérial, et ce qu'ils recélaient de dangers. C'est de Rome que venait le péril imminent : Domitien, prenant au sérieux ses prétentions à la divinité, et exigeant que ses sujets devinssent ses adorateurs, plaçait les chrétiens en face d'une nécessité tragique : refuser, au mépris de leur liberté et de leur vie, un culte que leur conscience réprouvait comme une apostasie. L'Eglise et Rome impériale entraient donc ouvertement en conflit. Quelles seraient l'ampleur et l'issue d'une lutte qui engageait de tels adversaires ? Les chrétientés d'Asie Mineure, région où le culte impérial avait des sanctuaires renommés, se le demandaient

1. Féret (H.-M.) O. P. : *L'Apocalypse de saint Jean, vision chrétienne de l'histoire ;* 12 × 19, 426 p., Corrêa, 1943.

avec angoisse. C'est en partie pour les éclairer et pour les rassurer que l'apôtre écrivit l'*Apocalypse.*

Il le fit selon un *genre littéraire* convenu, qui avait de nombreuses attaches avec la tradition littéraire et religieuse d'Israël : les principaux usages et procédés, si étranges qu'ils puissent parfois nous paraître, en sont désormais bien connus. Jean donne toute sa perfection et son ampleur au genre apocalyptique. Il l'adopte, à la manière des prophètes d'Israël qui y recouraient lorsqu'il s'agissait de fulminer leurs menaces contre les nations impies, ennemies du peuple de Dieu. Mais notre prophète chrétien, puisant largement dans l'Ancien Testament, donne à ces oracles la plénitude de leurs perspectives et porte la révélation à son point suprême. S'il parle un langage énigmatique, c'est pour que son livre ne soit compris que de ses vrais destinataires : la police romaine serait désarmée devant un ouvrage si déroutant et si explicite pourtant pour les initiés : car au travers des figures et des symboles de l'Ancien Testament, Jean faisait allusion aux réalités concrètes dans lesquelles se débattaient les églises persécutées.

Tout le livre est dominé par le *mystère du Christ.* Les circonstances ont fait que le problème ait été abordé principalement sous l'angle de *la Royauté universelle du Messie ressuscité sur les nations de la terre.* Où et comment régnerait le Christ, contre lequel l'Empire dressait sa formidable puissance ? L'*Apocalypse* répond en nous donnant le vif sentiment de la Présence du Ressuscité, qui « est à jamais, quoique invisiblement, le premier et le plus actif personnage de l'histoire humaine ». En vertu de la Passion qu'il a subie, et qui l'introduisit dans sa gloire de ressuscité, en vertu de son origine transcendante au sein même de Dieu, dont il est la Parole vivante (le Verbe) et le Fils, le Christ dirige en Souverain et en Juge le cours de l'histoire. Il règne par la vérité de sa parole, propagée inlassablement de par le monde, et les événements qui se succèdent ne sont, dans leur déroulement souvent tragique, qu'autant de jugements par lesquels le Christ Justicier et Vengeur fait sentir le poids de son sceptre aux nations récalcitrantes : mais ce Roi et ce Juge est aussi plein de tendresse miséricordieuse, et il introduit ses fidèles dans les délices de son intimité.

L'histoire s'éclaire ainsi d'une singulière lumière, celle de la foi chrétienne : « Il n'est rien qui échappe à la souveraineté du Christ ressuscité. Tout a un sens religieux dans l'histoire des hommes, le mal comme le bien ». *La Vérité de Dieu, incarnée en Jésus-Christ, contenue dans l'Évangile, est toujours victorieuse :* elle sauve ceux qui la reçoivent, elle châtie ceux qui la répudient, en les livrant aux conséquences inéluctables de leurs erreurs et de leurs blasphèmes. Des jugements de miséricorde (celle-ci prolonge la durée

de l'histoire pour parfaire le nombre des élus) et des jugements de vengeance déjà exercés contre les coupables, tels sont les événements qui préludent au jugement final : c'est par eux que se réalisent les « inévitables triomphes de la vérité chrétienne ».

D'où viennent les obstacles et les lenteurs ? « De *Satan* et des puissances du mal auxquelles il commande .» C'est de cette influence occulte et pernicieuse que découlent le péché et aussi les calamités dont s'empare la justice vengeresse de Dieu pour les tourner à ses desseins providentiels. Il faut déceler l'action de Satan derrière les fausses doctrines et les exigences blasphématoires des politiques qui, au temps de Domitien, étaient déjà au labeur pour ruiner l'œuvre du Christ. Se plaçant au point de vue de l'histoire des collectivités humaines, saint Jean nous montre Satan exerçant sur elles une certaine emprise. Mais cet adversaire acharné de Dieu et du Christ est un vaincu : chassé du ciel par saint Michel, réduit en servitude par la Passion du Sauveur, il peut tout au plus, par ses derniers soubresauts, troubler apparemment la marche des événements que le Ressuscité, d'une main sûre, mène à leur but.

Le Christ remporte sans cesse de nouvelles victoires sur Satan par l'activité constante de son *Église*, qui ne cesse de susciter à travers les âges de nouveaux témoins de la vérité évangélique. Cette Église, dans laquelle le fidèle trouve sécurité et vie, est à la fois terrestre et céleste. Les martyrs et les saints, unis au Christ ressuscité, présideront au déroulement du jugement divin à travers les siècles, tandis que les fidèles, sur terre, rendront témoignage à la vérité divine, avec force et sérénité. Le mystère de l'Église se consomme dans celui de la Jérusalem céleste. Il se déploie dans un sentiment d'ardente espérance de la Parousie du Seigneur ressuscité, qui déjà manifeste sa présence active dans le monde.

Ces vues, déjà si riches, conduisent l'auteur, dans son déchiffrement du message inspiré, à nous indiquer les phases du déroulement de l'histoire et les perspectives de la fin des temps. Trois grandes étapes se laissent discerner : période de lutte entre l'Église et l'Empire romain, terminée par la victoire du Christ ; période d'opposition suscitée par les dix rois (les pouvoirs politiques successeurs de l'Empire romain) contre l'église, et dont la fin serait marquée par l'élimination définitive des inspirations idolâtres qui auraient présidé jusqu'alors à l'organisation des sociétés humaines (nous en serions encore à cette deuxième étape) ; période de visible domination du Christ et de sa Loi sur les nations (millénaire).

Après ces trois phases, un dernier déchaînement de Satan et une violente recrudescence du mal parmi les hommes provoqueraient « la décisive intervention du Maître de l'histoire ». Alors, Satan étant définitivement vaincu, se tiendraient les solennelles assises

du dernier jugement, et la Nouvelle Jérusalem apparaîtrait dans toute sa splendeur.

L'auteur conclut en faisant, à la lumière de l'*Apocalypse*, la théologie de l'histoire. Il sonne le glas de tous les messianismes, tous déplacés depuis que Dieu a, par le Christ, réalisé pleinement son Alliance avec les hommes. Il faut résolument, non pas attendre autre chose (rien de supérieur ne saurait nous être proposé), mais exploiter ces richesses de vie et coopérer hardiment à la grande victoire du Christ. Le P. Féret nous offre une spiritualité tirée de l'*Apocalypse*, qui se caractérise par son optimisme foncier, son aspect d'activité courageuse, son esprit apostolique. Un souffle ardent pénètre ces pages, et une conviction très éclairée les vivifie : « Les victoires du Christ, si on en juge d'après les perspectives ouvertes par le Prophète de Patmos, n'en sont qu'à leurs débuts au terme de ces deux millénaires ».

L'auteur se reconnaît largement tributaire du grand ouvrage du P. Allo sur l'*Apocalypse*. Il marque lui-même nettement certaines divergences d'interprétation, notamment sur le sens des 144.000 (ch. XIV) ou la signification du millénaire (ch. XX). On hésitera à la suivre, il le sent bien, dans l'explication qui verrait dans la Femme du ch. XII une évocation de la génération éternelle du Fils de Dieu. L'*Apocalypse* est tantôt présentée comme le dernier livre de nos Saintes Écritures, qui présuppose tous les autres (p. 54 et 121), et tantôt comme antérieure au quatrième Évangile, qui pousse plus loin certains points de doctrine (p. 98 et 112) : il faudrait choisir !

Après les 341 pages de son introduction, qui est une étude de grande envergure, le P. Féret propose, dans une deuxième partie, un tableau des divisions du texte et une traduction française rythmée qui reproduit d'aussi près que possible le texte original.

Nous recommandons très fortement la lecture de ce volume, qui demandera un assez grand effort d'attention, mais qui récompensera amplement celui qui l'aura minutieusement étudié.

Louis SOUBIGOU.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

DE LÉON XII A GRÉGOIRE XVI

La seconde partie du tome I de l'œuvre de Joseph Schmidlin[1], qui a paru deux ans après la première, traite des pontificats de Léon XII, de Pie VIII et de Grégoire XVI. Elle embrasse en sept chapitres vingt-trois années de l'histoire de l'Église (1823-1846). A propos de chaque Pape, l'auteur parle de son élection, puis de son activité comme souverain temporel des États pontificaux, ensuite et un peu plus longuement de sa politique ecclésiastique envers les principaux États de l'Europe, enfin du gouvernement spirituel de l'Église, sans omettre sa mort et ses funérailles, ainsi que les pasquinades romaines et les jugements que la postérité a formulés sur lui.

Ce volume se distingue par une vaste érudition, l'abondance des ouvrages utilisés, le souci du détail dans la présentation des faits, l'étude méthodique de chaque pontificat, la netteté parfois un peu brutale des jugements énoncés, l'absence de considérations trop spéculatives dans l'exposé des questions. Il fournit au lecteur, pour la première moitié du XIXe siècle, une vue synthétique étendue sur l'activité des pontifes romains de cette époque dans le triple domaine temporel, politique et religieux. Cette activité, l'auteur s'efforce de la décrire et de la juger à la lumière des sources consultées et aussi de ses connaissances personnelles; il cherche à être objectif et impartial dans ses appréciations des événements comme des personnages, ne taisant pas au besoin les torts, les maladresses et même les défauts des Souverains Pontifes.

En élaborant son travail, le professeur Schmidlin a voulu surtout réaliser l'union aussi harmonieuse que possible du sens historique sincère et de l'esprit ecclésiastique qui cherche à traiter équitablement un sujet religieux assez délicat. Son ouvrage sera d'un précieux secours pour l'étude de l'histoire de l'Église au XIXe siècle. Les traducteurs ont essayé — et ils ont réussi — de faire passer dans notre langue quelque chose de la précision et de la fermeté du texte original.

---

1. SCHMIDLIN J. : *Histoire des Papes de l'époque contemporaine*. T. I, 2e partie : Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI (1823-1846). Traduction de L. Marchal, revue par L. Christiani, 1 vol. in-8°, 425 pages, E. Vitte, 1940.

De Léon XII, 1823-1829, on peut dire, à la suite de l'ambassadeur d'Autriche accrédité auprès de lui, qu'il fut réellement un grand pape. Esprit élevé, caractère courageux, pontife zélé dans l'exercice de sa charge apostolique, cœur droit et désintéressé, souverain aux vues larges, ami des réformes opportunes sans exclure pourtant la prudence, soucieux du bien de ses sujets, il gagna, par les actes de son pontificat, aussi bien dans le domaine temporel que spirituel, le respect de toute l'Église, des princes d'Europe et des peuples.

Le cardinal Castiglioni qui lui succéda le 31 mars 1829 sous le nom de Pie VIII, justifia durant son règne assez court — il mourut en effet le 30 novembre 1830 — la confiance que lui avaient témoignée ses électeurs dans un conclave assez difficile. Il réalisa aussi les espérances considérables que l'on fondait sur ses vertus et ses aptitudes d'homme de gouvernement. On le connaissait comme un caractère foncièrement religieux, un esprit d'un grand savoir, surtout dans les questions canoniques, un tempérament conciliant. Laissant peut-être trop la direction des affaires politiques à son secrétaire d'État, le cardinal Albani, très chaud partisan de l'Autriche, il se réserva principalement les affaires ecclésiastiques. On ne peut oublier son énergie à défendre les droits de l'Église dans la question des mariages mixtes en Allemagne, non plus que sa sollicitude envers la classe populaire pauvre de ses États, dont il diminua les impôts, et ses encouragements aux arts et aux sciences. Il mourut vénéré de tous pour sa piété, sa sagesse, sa science et sa bonté, son indulgence même dans l'application d'un programme de libéralisme modéré, tout en gardant dans les principes une direction ferme et inébranlable.

Élu pape le 2 février 1831, après deux mois de conclave et de longs pourparlers, le cardinal Mauro Cappellari n'accepta que sur l'ordre de son supérieur général, membre lui aussi du Sacré-Collège. C'était en effet un religieux camaldule. Entré en religion à dix-huit ans, il avait fait à Rome d'assez longs séjours comme abbé du couvent de San-Gregorio, procureur général de son Ordre, consulteur des Congrégations romaines, etc. Promu au cardinalat en 1826, il devint ensuite préfet de la Propagande. Instruit, droit, consciencieux, affable, au courant des affaires ecclésiastiques, il apparaissait comme un défenseur ardent et inflexible des principes, de la suprématie de l'Église, de sa complète liberté, de l'autorité souveraine du siège apostolique.

Dès son avènement et par suite de la Révolution de 1830, Grégoire XVI trouve ses États en proie au désordre et à la révolte, les émeutiers maîtres des Légations, de l'Ombrie et des Marches, les caisses publiques vides, ses troupes désarmées ou passées aux insurgés. Il s'efforce de calmer les esprits, de ramener ses sujets à l'obéissance,

de rétablir son autorité par des concessions, des diminutions d'impôts, des essais de réformes. Un mémorandum des puissances, daté du 21 mai 1831, lui signalait les réformes à opérer d'urgence dans Rome et les États pontificaux. Bien que présentées à l'instigation des agents des Sociétés secrètes, ces demandes étaient justes dans l'ensemble et le Pape s'employa de son mieux à les satisfaire. On vit la Curie romaine réaliser en peu de temps la diminution des impôts, la formation d'une garde civile, la fondation d'une caisse d'amortissement, la création des conseils provinciaux et municipaux, l'élection d'une Chambre de commerce, de tribunaux, civils et criminels, l'organisation des Monts-de-piété, la création d'une police et d'une armée régulière, etc.

Ensuite, à partir de 1836, avec l'avènement de Lambruschini au Secrétariat d'État, apparut dans la politique pontificale et dans le travail des réformes administratives, économiques et sociales, une tendance plus étroite, plus autocratique, assez ombrageuse en face du progrès et des concessions dans le domaine scientifique et industriel. Il y eut cependant de 1837 à 1844, des réformes et des initiatives importantes relatives à la police des étrangers, à la poste pontificale, aux travaux hydrauliques dans les ports, aux pensions et à l'administration des douanes.

Dans le domaine des belles-lettres et des arts, le pape moine ne fut pas aussi rétrograde et ennemi du progrès que les libéraux et les révolutionnaires se plaisaient à le représenter. Il restaura et embellit le palais du Vatican, agrandit et augmenta ses musées et sa bibliothèque ; il inaugura le musée étrusque, il restaura le Quirinal, le Latran, la basilique de Saint-Paul ; il se montra le protecteur zélé des Académies des arts, des sciences, d'archéologie, de l'Université de la Sapience, méritant les louanges qui furent adressées chez lui et à l'étranger à son mécénat scientifique et artistique.

On sait que ce pape dut faire appel à l'assistance militaire de l'Autriche pour maintenir l'ordre dans quelques-unes de ses provinces. Les trois dernières années de son règne connurent des luttes et des soulèvements perpétuels provoqués par les sociétés secrètes, parfois aussi par certains États de l'Europe qui désapprouvaient la domination cléricale. La situation intérieure de l'État pontifical était critique et inquiétante, lorsqu'il mourut, le 1er juin 1846. Déficit financier, propagation des idées subversives, mécontentement général contre l'administration des prélats, arrestations massives, permanence de l'activité des tribunaux militaires d'exception, sentiment d'insécurité : tout cela était loin d'attirer la sympathie et la confiance des habitants envers la Papauté.

Selon le professeur Schmidlin, l'activité de Grégoire XVI dans les questions purement ecclésiastiques ou spirituelles fut bien meil-

eure que sa politique ultra-conservatrice à l'égard des diverses nations d'Europe, dont il n'aurait pas assez compris et admis les tendances progressistes ou les courants spirituels. Il faut, en effet, inscrire à l'actif de ce pape des réformes opportunes au sein de la Curie romaine, un choix très éclairé et très heureux dans les promotions au cardinalat, un appui très ferme donné au mouvement de retour à la liturgie romaine en France et à la renaissance des ordres religieux. Sous son pontificat les jésuites et les rédemptoristes connurent un grand développement.

Georges Goyau a appelé Grégoire XVI le grand pape missionnaire du XIXe siècle. Il mérite ce titre. L'ancien préfet de la Propagande conserva sur la chaire de Pierre le zèle ardent pour la propagation de la foi, il fut le mécène et le protecteur infatigable des œuvres missionnaires dans les Balkans, en Asie Mineure, en Afrique, en Abyssinie, aux Indes, en Chine, au Japon, en Océanie. Dans une instruction émanée de la Propagande, il recommande en particulier la formation d'un clergé indigène. Durant son pontificat, il établit dans les Missions près de soixante-dix circonscriptions ecclésiastiques nouvelles et il entoura les Instituts missionnaires, comme aussi l'Œuvre de la Propagation de la foi, d'une bienveillante et vigilante sollicitude. Le motif principal de son tombeau dans la basilique de Saint-Pierre souligne à juste titre son zèle particulier pour les Missions.

Ce même pape protégea et défendit avec zèle la pureté de la foi catholique en condamnant plusieurs conceptions hétérodoxes ou dangereuses touchant la liberté de conscience, la liberté de la presse, l'indissolubilité du mariage, la séparation de l'Église et de l'État, la révolte contre les souverains légitimes, etc. Au point de vue doctrinal, qu'on se rappelle les condamnations portées contre certaines propositions ou théories de Lamennais et de Georges Hermès, contre les sociétés bibliques méthodistes interpolant les textes scripturaires, etc. Dès lors, n'y a-t-il pas, de la part de l'auteur, une certaine exagération à reprocher à ce « pape camaldule de n'avoir pas collaboré au développement des sciences ecclésiastiques, d'avoir plutôt mis des entraves et opposé des barrières aux conquêtes modernes en reproduisant des théories surannées », alors qu'il reconnaît par ailleurs son riche savoir sur le terrain dogmatique, canonique ou ecclésiastique, et tout ce qu'il a fait en faveur des lettres, des sciences et des arts ?

L'auteur n'hésite pas à dire que Grégoire XVI, en développant la vie intérieure de l'Église, en maintenant dans son intégrité la doctrine révélée, en travaillant à la propagation de la foi dans le monde, se montra le digne Vicaire du Christ, plein de zèle pour sa fonction, ferme dans la défense des droits de l'Église, toujours simple et

très mortifié dans ses goûts, appliqué à bien remplir ses devoirs, soucieux du bien de ses sujets. Ce qu'il lui reproche, et à plusieurs reprises, c'est son aversion pour toute culture profane et moderne, sa tendance étroite et autocratique peu portée aux nouveautés dans les questions religieuses, surtout dogmatiques et canoniques ; il trouve qu'il n'a rien compris aux courants intellectuels nouveaux, aux affaires temporelles de ses États à lui et à celles des autres gouvernements, bref, d'avoir été inférieur à sa tâche dans la sphère de la politique, des relations de l'Église avec les États et dans son rôle de souverain temporel. Il semble d'accord avec le protestant Wessenberg pour affirmer qu'après un pontificat de quinze années, Grégoire XVI n'a laissé après lui, dans le domaine politico-religieux, aucune amélioration remarquable ! Sous cette forme absolue, le jugement de l'historien appelle des réserves ; le Pape ne pouvait pas agir à armes égales avec des hommes d'État qui en politique ignoraient ou méconnaissaient les lois les plus élémentaires de l'honnêteté morale ou qui étaient manœuvrés par les actes révolutionnaires. Humainement parlant, un pape sera toujours le plus faible en face de pareils partenaires !

F. Petit.

Économie Politique et Sociale

SOMMAIRE : I. — Une notion de l'économie politique.
II. — Vers un ordre nouveau.
III. — Le rôle de la personne.
IV. — Législation religieuse.

I. — Les essais de réforme sociale tentés en France depuis l'armistice jusqu'à la libération ont été précédés et accompagnés d'une multitude d'ouvrages et d'articles de presse. Ils seront désormais l'objet de nombreux commentaires et, naturellement, dans les sens les plus divers. Parmi tant de publications, même si aucune n'apporte de solution parfaite, quelques-unes auront du moins contribué à mieux poser les problèmes, et c'est un bien. La question sociale demeure la principale, celle dont toutes les autres, si prépondérantes qu'elles paraissent, dépendent en définitive. Qui ne sent que la paix (elle finira bien par venir...) n'a de chances de durer que dans la mesure où aux efforts des négociateurs se joindront des réformes profondes de structure à l'intérieur des États ?

Des auteurs ont préféré s'arrêter aux principes directeurs, les autres envisagent les réalisations concrètes à promouvoir. En toute hypothèse d'ailleurs, l'accord semble unanime pour le rejet du libéralisme économique et du capitalisme. On ne constate même plus, comme c'était possible il y a encore quelques années, ce phénomène curieux d'obsédés, atteints d'une fièvre libérale incurable, s'obstinant à répéter que tout se fût passé sur terre pour notre plus grande béatitude et que tout se passerait au plus grand bonheur de nos descendants si jamais les lois de la Bonne Nature n'avaient été contrariées et comme elles le seront à nouveau par les audacieuses interventions des gouvernements humains. Mais ce discrédit d'une école ayant affiché pendant longtemps la prétention de représenter toute la Science économique, a rejailli sur l'Économie politique en général. Aussi bien, la science qui avait pour objet — entre autres — l'étude et l'explication des crises, en subit une à son tour et des plus graves. Les économistes distingués ou les

financiers experts ne font vraiment plus fortune à rendre des oracles avec des airs de pontifes ! Les théories succédaient aux théories, depuis quelques années, aussi rapidement écroulées qu'échafaudées ; et pourtant des savants authentiques avaient caressé un instant l'espoir d'enfermer l'ensemble des mouvements des marchés et des prix dans la rigueur précise et brutale d'une formule mathématique. — Beaucoup, moins ambitieux, entendaient se fonder sur le jeu de lois économiques (en réalité : pures hypothèses controuvées par de nombreux faits), pour découvrir le remède à la paralysie de la production et à l'engagement du marché. S'ils avaient réussi à redonner leur élan à la finance, au crédit et au commerce, c'eût été leur consécration... Seulement on ne sortait d'une crise que pour retomber dans une autre plus grave, plus générale, plus inextricable.

De là à tomber dans le scepticisme il n'y avait qu'un pas, souvent franchi sans qu'on s'en doute, comme lorsqu'on ne construit un projet de réforme que sur des rêves aventureux ou des illusions sentimentales. C'est y aboutir également que de professer l'empirisme en matière d'économie politique : le gouvernant n'aurait qu'à s'efforcer de trouver et d'appliquer une recette pratique ayant réussi dans le passé ou dans un pays étranger, en l'adaptant au milieu et aux circonstances. Bref, en notre domaine, l'intelligence devrait renoncer à passer du particulier au général pour revenir au particulier, des expériences vécues à une « loi » applicable aux cas concrets nouveaux. En économie ce processus se verrait nécessairement remplacé par un passage direct habile du particulier au particulier[1].

Cette solution est alléchante, avouons-le. La science économique n'a jamais pu formuler de théorèmes à l'usage des chefs d'État pour régler les cas d'espèces. Pourra-t-elle même un jour présenter un ensemble de lois dignes de ce nom et d'un secours réel, d'application aisée ? Peut-être... En tout cas nous en sommes fort éloignés. Longtemps encore pulluleront les théories bâties à grand renfort de statistiques et dont la ruine inévitable augmentera le désarroi.

Renonçons à voir l'économie politique prendre rang parmi les sciences exactes, pour employer le langage positiviste. Son objet même le lui interdit, n'étant que « l'activité humaine

1. Cf. Pierre Marty dans la Revue *Le Corporatisme*, janvier 1938.

qui s'exerce sur les richesses ». Faut-il donc la ramener à une science purement descriptive des phénomènes économiques apportant à ceux chargés de les exploiter des lumières du genre de celles que procure l'histoire au chef d'État sur le plan de la politique pure ? Sur ce problème fondamental nous invite à réfléchir le livre de MM. Boivin et Bouvier-Ajam : *Vers une Economie Politique morale*[1], une des publications qui ont trouvé le plus d'écho dans le public (la 2e réédition en est une preuve et un heureux indice), parmi les ouvrages de qualité édités depuis quelques années sous l'égide de « l'Institut d'Études Corporatives et Sociales ».

M. Bouvier-Ajam veut conserver son caractère scientifique à l'Économie politique, mais il s'applique à la définir avec rigueur. Tâche délicate maintes fois reprise : les formules proposées se chiffrent à peu près à nombre égal avec les tentatives. Au moins ici l'aspect humain de cette discipline paraît au premier plan. L'homme y conserve sa vraie place de principe et de fin, et non pas seulement de moyen, de facteur par rapport aux biens matériels. Considérée comme « étude de l'activité humaine dans tous ses rapports passés, présents et possibles avec la richesse », l'Économie politique ne se voit pas ainsi réduire indûment à l'histoire des doctrines et des faits économiques ou à l'économie pure ou à l'économie sociale mais elle intègre tous ces aspects d'une même réalité. Elle devient une science de la vie, la science de l'efficacité de l'effort humain tendant à satisfaire tous ses besoins physiques et psychiques. Nous voici aux antipodes de la conception de l'école libérale, d'ailleurs adoptée par les adversaires de cette école eux-mêmes, je veux dire : à l'opposé d'une ploutologie ou science de l'enrichissement individuel et collectif.

Tous ceux qui placent la personne humaine avant le veau d'or ne pourront qu'approuver cet humanisme économique. Rien — on ne saurait trop le redire — rien dans le monde ne possède un sens et une valeur que par rapport à nous et à notre destinée.

Dans les chapitres suivants, riches en aperçus et qu'il faudrait citer largement pour ne pas dépouiller la pensée de ses nuances, l'auteur montre l'homme placé par la nature dans un univers

1. Paris, Éditions de l'Institut d'Études Corporatives et Sociales, 1943, 12 × 18, 150 p.

ni mécanique ni anarchique mais vivant, tendant vers une fin, celle précisément d'être dominé et conquis par l'homme de plus en plus parfaitement. Au terme du mouvement de progrès s'établira le règne de l'intelligence, l'épanouissement libre de la vie de l'esprit. A cette évolution l'homme ne saurait assister passivement ; il en est au contraire l'agent, mais agent conscient et libre. En cela réside sa dignité. La physiocratie, tout en discernant cette finalité de la nature et l'action d'une Providence qui dirige l'humanité vers son équilibre supérieur et parfait, rabaisse néanmoins la personne au niveau d'instrument : elle n'a plus qu'à « laisser faire ». Avec la conception défendue, l'économie politique, science naturelle et morale, cherchera avant tout à bien connaître les lois d'évolution et à s'y soumettre. Elle aura à étudier les moyens et les facilités que la nature a mis à la disposition de l'homme ainsi que les cadres à l'intérieur desquels elle l'a placé pour accomplir son travail de conquête. La nature nous a en effet doté d'instincts d'abord, puis de la faculté d'acquérir, grâce aux habitudes, aux mœurs, des réactions quasi instinctives : large champ où l'on peut espérer établir des lois économiques dès le moment où la réaction humaine est prévisible parce que presque fatale. Mais d'autre part nous avons dans bien des cas à choisir, « retrouver la nature »comme dit le R. P. Sertillanges, au prix d'une option libre. Dans l'exécution de ce choix, notre conscience sentira la pression de l'obligation morale et la contrainte collective. La passion certainement nous sollicitera en sens opposé à la conduite naturelle ; malgré tout, dans la plupart des cas, on saura que l'on s'en écarte, ou alors, si l'on se trompe de bonne foi, il appartiendra à l'homme d'élite du groupe de discerner la décision à prendre. Ensuite il devra la faire accepter aux autres en tant que conforme à la volonté de la nature qui a posé dans l'univers ces lois d'évolution.

Dès lors l'économie ne consiste plus uniquement à formuler des règles abstraites, des lois de forme mathématique ou d'apparence scientifique, mais à entreprendre la recherche des principes naturels directeurs de la vie sociale et individuelle dans l'ordre des biens matériels, — à préconiser un ordre qui leur sera toujours plus conforme, — enfin à porter des jugements de valeur sur les faits comme sur les décisions à prendre et cela à la lumière de ces mêmes règles. Cette science dictera à l'homme

dans son activité économique sa tâche tracée dans le plan naturel, à savoir : consentir à l'effort pour réaliser sa grande mission de conquête de la nature par l'intermédiaire des sociétés naturelles et accepter les sacrifices que dans ce but elles devront lui imposer. Un comportement économique quelconque ne devra être jugé naturel et bon que s'il se fonde sur la volonté de servir non pas l'égoïsme d'un chacun — jadis canonisé et légitimé sous le vocable de « Principe hédonistique » — mais de servir les intérêts des groupes auxquels appartient l'individu : famille, profession, état, communauté internationale. L'homme, être social, devient impensable en dehors de ces groupements, de ces « cercles concentriques » dont aucun n'a le droit d'absorber l'autre et à l'intérieur desquels une hiérarchie est chargée de « la répartition des devoirs dans l'unité de collaboration. »

L'élan qui meut l'humanité recule sans cesse son terme devant nos yeux, si bien que le progrès technique ne pourra plus servir à permettre l'oisiveté, mais accélérer au contraire la montée de l'homme. « La grande erreur d'une économie politique ignorante des principes naturels et moraux, dit l'auteur en concluant, a été de croire que notre destin était de vivre mieux alors qu'il est de vivre plus, et de chercher une facilité plus grande quand il faut rechercher une efficacité plus grande. »

Ce livre se lit avec beaucoup d'intérêt et très vite avec sympathie. Loin de blâmer l'accent mis si nettement sur la finalité, l'humanisme et le souci du point de vue moral, on se réjouira de voir posées des bases solides d'une construction encore attendue, d'une « économie politique chrétienne ». Si l'ouvrage ne parle pas de Dieu comme Créateur de cette « nature » ou comme auteur libre de ses lois dont sa Providence assure le jeu dans un plan d'amour et de sagesse, rien ne s'oppose à ce couronnement de la thèse, bien au contraire. Les termes employés ne changent rien à la pensée de l'auteur désireux seulement de proposer une formule « qui ne choque ni le positiviste, ni le croyant ».

Des objections s'élèveront. On parlera d'apriorisme, de causes finales, d'une confusion inadmissible d'objets, de négation mprudente des apports de l'économie classique. Nous préférons, malgré des critiques de ce genre (qui sont loin d'ailleurs d'être définitives), des essais comme celui qui vient d'être analysé

à de longs commentaires sur les fameuses lois économiques de Say ou de Gresham, de Malthus ou de Ricardo, de Lasalle ou de Karl Marx... Il ne manque pas de gens, en effet et qui pensent sérieusement que : théorie des débouchés ou théorie quantitative de la monnaie, loi de la rente, du fonds de salaire, de la concentration progressive ou même de l'offre et de la demande, ne font plus figure aujourd'hui que de truismes ou de curieuses pièces de musée, — tout au plus d'hypothèses d'utilité fort réduite.

S'il fallait conclure, un chrétien aimerait à reconnaître dans ces désirs et plans de la nature, une forme concrète de la volonté de Dieu et à en rechercher une plus exacte connaissance avec le secours de la Révélation. — Mais il ne s'agit pas seulement de comprendre et de voir, il faut « faire la vérité », c'est-à-dire conformer à ces lois le sens de notre effort quand il s'applique aux biens de la terre. — Alors, pour obtenir de chacun le sacrifice de son égoïsme lorsqu'il s'oppose à l'intérêt essentiel des autres personnes humaines ou au bien supérieur du groupe on devra compter à la fois sur le secours de Dieu et l'activité humaine. L'homme se connaissant tel qu'il est avec ses tendances profondes, aménagera organiquement les fonctions sociales, en sorte que soit rendu comme obligatoire et automatique l'exercice de la solidarité sociale, Comme, hélas ! il reste trop souvent possible d'échapper au filet même serré et habilement jeté par les cadres institutionnels, et que des institutions même parfaites ne changeront jamais à elles seules le cœur humain, la grâce seule obtiendra ce qu'autrement on irait demander — et peut-être en vain — à la plus totale et à la plus violente des contraintes.

Mais ces dernières réflexions s'avèrent presque inutiles puisqu'elles rejoignent directement ce que M. Rolland, dans sa préface de belle envolée, a exprimé sur un ton si convaincant.

Dans le même volume et comme pour déblayer le terrain avant la partie constructive, M. Boivin dresse un réquisitoire impitoyable contre l'exécrable régime d'individualisme économique et social. Nous avons tant de fois entendu instruire le procès et fulminer l'anathème qu'il faut désormais une sentence particulièrement bien motivée pour qu'elle mérite d'être mentionnée une fois encore.

Nous avons là une cinquantaine de pages fortes, denses,

peut-être sans beaucoup d'ordre, mais tout y est pourtant. La lutte féroce excusée sous couleur de liberté, l'écrasement d'une masse prolétarisée, la course à l'argent, l'idolâtrie de la Machine, déesse du monde sans âme... A la base de tout cela un égoïsme monstrueux, l'homme devenu brutal, amoral, traitant son semblable comme une marchandise. Ajoutez la bassesse des procédés, la peur du risque paralysant l'initiative dans la masse et, à tout échelon, le rejet complet du sens du devoir. Le syndicat apparaît, réaction excellente en soi contre la suppression absurde des corps intermédiaires, mais il devient dès sa naissance un instrument de guerre sociale en fractionnant la profession par étages. Enfin le mirage du plaisir immédiat, du bonheur matériel laissant l'ouvrier insatisfait même lorsqu'il obtient un sort très supérieur à celui des classes moyennes, et les répercussions désolantes de ce capitalisme amoral dans toute la classe rurale...

Démolir pour le plaisir n'aboutirait pas à grand chose, mais les remèdes sont proposés ensuite et ce ne sont certes pas de ceux dont on contestera la valeur : restauration des valeurs morales chrétiennes, la prospérité considérée comme un moyen, l'argent comme un serviteur. En conséquence s'impose la reconstruction de la profession en fonction du bien commun non du profit d'une minorité, l'octroi aux corporations de l'initiative et de l'autonomie pour que le métier puisse se discipliner lui-même, restant sous le contrôle suprême et l'arbitrage d'un État fort.

Vues de sagesse, mesures urgentes qui devraient réunir les suffrages moyennant un peu de bonne foi et de bon sens, et qu'il plaît de trouver exposées en un style énergique, presque lapidaire, qui ferait penser à l'auteur de *Diagnostics*.

II. — Quelques pages de C. J. Gignoux préfacent une thèse méritante et qui demeure très accessible même aux non-spécialistes[1]. On aime toujours à écouter la voix d'un maître compétent et il faudrait s'excuser de porter, après le sien, un jugement sur l'ouvrage qu'il présente comme « une contribution de premier ordre à la littérature corporative ».

1. Jacques Bassot. *Travail et Propriété. Actualité révolutionnaire de La Tour du Pin*, Paris, éditions de l'Institut d'Études Corporatives et Sociales, 1943, 24 × 16, x-, 208 p.

Le sujet abordé est de ceux qui ne peuvent laisser quelqu'un indifférent ; on en jugera par le simple énoncé des grandes divisions : I. La Tour du Pin et notre temps. — II. Les Institutions corporatives et la sauvegarde des libertés. — II. Travail, Propriété. — IV. La fonction sociale de la Propriété. — V. D'un ordre du travail. D'un bout à l'autre le ton reste vivant et persuasif. D'ailleurs sur un point, il faut l'espérer, les lecteurs n'ont pas à être convertis : je veux parler des critiques adressées au système qui a sévi chez nous peu de temps sans doute, à ne regarder que le nombre d'années dans l'ensemble de notre histoire, mais assez pour qu'une immense besogne de reconstruction s'impose urgente et laborieuse. Tout est à refaire ; nous en sommes encore au stade de l'enfantement, l'un des plus critiques. Pour bâtir de façon durable, des bases très fermes sont indispensables. M. Bassot entame avec foi la besogne par un rappel des vérités fondamentales complètement abandonnées dans l'ensemble depuis quelques générations. Dans l'ensemble, car un penseur comme La Tour du Pin entre autres, dénonçait l'erreur, les erreurs, et qui mieux est, proposait une solution constructive avec une étonnante clairvoyance.

Le corporatisme (bien compris d'ailleurs, et avec tous les précieux éclaircissements apportés ici sur un mot trop imprécis dans son usage courant) apparaît en effet comme « la seule manière de ne pas aller du libéralisme au socialisme ». Tout récemment Gustave Thibon n'a fait que commenter ce mot de La Tour du Pin en écrivant : « Il ne s'agit pas de pleurer sur le divorce entre intérêt privé et intérêt public, il s'agit de voir si, d'aventure, ces deux intérêts ne seraient pas conciliables. Le premier effet d'une institution « saine » est d'infléchir l'égoïsme individuel au service du bien commun... Comment tendre vers cette harmonie ? Par une organisation de la cité, dans laquelle chaque individu qui manquerait à sa mission sociale, serait nécessairement l'objet de sanctions « organiques » et « prochaines »... ». Ceci se réalisera quand auront vu le jour et seront devenues vivantes des formations organiques régionales et professionnelles au sein desquelles la notion de bien commun sera sensible à chacun des participants. Ces groupes communautaires seuls feront accepter une restriction au droit individuel : sans doute la contrainte subsiste mais on ne la subit plus, on y consent. Tant sur le plan économique que sur le plan

social, ce régime s'harmonise sans difficultés avec les exigences d'un ordre chrétien, donc vraiment humain, tel que depuis cinquante ans, par ses chefs suprêmes, l'Église ne cesse de le réclamer. Cette correspondance, mise d'ailleurs en relief par l'auteur, nous disposera donc à envisager avec un regard favorable tout effort tenté, soit doctrinal, soit de réalisation, pour promouvoir des institutions inspirées de cette sagesse. Il faudra du temps. Lois et décrets ne suffiront pas. Les cadres créés aideront à changer peu à peu les individus, mais tout cet ensemble d'organismes ne recevra une vie véritable que si elle trouve un certain appui dans la mentalité générale. Le besoin d'une transformation intérieure, morale, d'une vraie conversion, dans beaucoup de cas, retarde le jour où patrons et ouvriers comprendront leur solidarité et, dans une sincère fraternité de sentiments, accompagneront l'autorité sur la voie réformatrice au lieu d'entraver ses efforts.

Les mesures de transition appliquées entre 1940 et 1944 devront être jugées de ce fait même comme un passage, une préparation. Bien des critiques hâtives et sévères n'auraient pas été soulevées si, ne fût-ce qu'un instant, on avait songé à comprendre la doctrine et les intentions dernières qui motivaient les dispositions prises. Espérons que l'impulsion qui sera donnée demain à la vie économique et sociale du pays, sera dirigée en vue d'accélérer la venue du véritable « ordre nouveau ». On se sent rougir en effet de voir qu'un homme peut être considéré comme novateur, voire révolutionnaire, parce qu'il rappelle qu'un système social ne doit pas asservir une partie notable de la population, que le travail participe à la dignité de la personne infiniment supérieure au capital, que certaines valeurs s'imposent au respect de tous, y compris l'État, qu'enfin l'ouvrier n'a de garanties que dans la protection de groupements naturels forts contre un pouvoir politique ou financier qui sans eux le tiendraient à sa merci.

A l'actif de l'ouvrage de M. Almira[1] on retiendra le procès du capitalisme et de l'École libérale, sans d'ailleurs qu'on découvre quelques chose d'un peu neuf dans toute cette première partie.

1. J.-J. ALMIRA, *Thèses pour la Révolution Nationale*, Paris, éditions Peyronnet, 1943, 18 × 12, 213 p.

La critique des systèmes économiques prétendant remplacer celui qui a sombré dans un cortège de catastrophes, nous a paru extrêmement superficielle. De nos jours surtout, ce sujet exige une étude solide, profonde, ou alors mieux vaut ne pas l'aborder. Et puis certaines nuances sont de rigueur. N'opposons pas irréductiblement « propriété privée et profit », d'une part, « altruisme et sens social », de l'autre. L'Église connaît l'homme. Elle n'a jamais entendu rayer des archives de notre race l'épisode de la chute d'Adam, ni cessé d'enseigner que la propriété individuelle reposait sur le droit naturel, mais sans désespérer pour cela d'obtenir que les hommes arrivent à toujours mieux comprendre les exigences du bien général. On ne nous reprochera donc pas de nier l'affirmation de l'auteur, à savoir, que « certaines paroles prononcées il y a deux mille ans sur le mont des Oliviers n'ont pas encore eu de réponse dans le cœur des hommes ». Sans doute la cité de Dieu n'a pas encore eu la victoire, tant s'en faut ; mais la révolution sociale issue du christianisme n'est tout de même pas à classer parmi les faits-divers d'il y a vingt siècles et dont on ne découvre plus trace aujourd'hui.

Quant à la référence et à l'essai d'exégèse du Deutéronome pour en faire sortir Karl Marx, c'est une plaisanterie... et pas du meilleur goût. Il ne semble pas que l'intention de l'Esprit-Saint parlant par la bouche de Moïse ait été d'initier les hommes au matérialisme historique. De même les jugements portés en formules vagues, quelquefois déclamatoires et entremêlées de citations, sur les régimes de dictature contemporains ne font guère avancer la question dans l'esprit du lecteur.

Les trois dernières parties offrent un aspect chaotique : çà et là des jugements très pertinents, par exemple sur le fond de civilisation chrétienne en Europe, entourés de vaticinations sur les futurs courants économiques et le bloc de civilisation « eurafricaine » qui seraient mieux en place dans un livre intitulé « Hypothèses ». Certains passages aussi nous rappellent trop la polémique ou appartiennent au genre « article imposé » par la censure des occupants. D'autres amènent aux livres un franc sourire ; il faudra, nous dit-on, pour connaître la paix sur terre que l'on soit en présence de trois grandes forces : Panamérique, Panasie et Eurafrique, et que l'homme conçoive la patrie à l'échelle d'un continent », seule voie assurée pour éviter les guerres de plus en plus exterminatrices !....

Par ailleurs, les faiblesses de la démocratie, la nécessité d'un pouvoir fort en possession réelle de l'autorité, la primauté du politique sur l'économique, leur indispensable harmonie de tout cela nous étions convaincus. Seulement il est permis de regretter un « politique d'abord » très affiché, quand dans une préface on a identifié « politique » et « spirituel ». On craint toujours que dans la pensée de l'auteur le politique n'ait absorbé le spirituel en prétendant lui rendre service.

III. — « Le contact humain[1] »... n'est-ce pas la clé de la question sociale ? Ne pourrait-on pas dire : « tout est là » ? Si l'on s'est accordé pendant des siècles, c'est parce que, grâce à un rapprochement, une intimité parfois, de chaque jour, on se connaissait, on s'estimait. Si la lutte des classes est née c'est parce que l'on a vécu de plus en plus loin les uns des autres. Maître et compagnon sont devenus capitalistes et prolétaire. Si l'on veut en sortir il faut reprendre contact. Les conférences réunies dans ce recueil en démontrent la nécessité et au fond la facilité. Une large et riche documentation : faits vécus, statistiques, réflexions tirées d'une expérience clairvoyante, a été rassemblée ici. On s'instruit et on reprend courage en dépit du sombre tableau présent de la psychologie de classes encore si opposées. Les obstacles, qui sont d'ailleurs loyalement et nettement étudiés, n'apparaissent pas du tout invincibles. Des organismes de rapprochement et de collaboration, jusqu'ici inexistants ou presque, ont dû être créés. Appelez-les comités sociaux ou tout autrement, qu'importe ? Mais ils ne suffisent pas. Condition essentielle, ces organes de contact n'aboutiront qu'à multiplier les occasions de chocs et les conflits si à la base fait défaut le mouvement du cœur. Appelons les choses par leur nom : seule la charité, la démarche d'un homme vers un autre pour le comprendre et l'aider parce qu'on le respecte et qu'on l'aime, seule cette volonté de sympathiser donnera son effet à une réforme de structure. Qu'on promulgue une nouvelle charte du Travail avec les plus beaux mécanismes imaginables, on n'avancera pas beaucoup tant

1. J. Terray, Mlle Nérot, J. Nadal, *Les Contacts humains dans l'Entreprise* (Conférences de Service Social, 1942). Paris, Édition Sociale Française, 1942, 22 × 24, 254 p.

que chefs et employés, patrons et ouvriers, s'entêteront à réduire leurs rapports à une question d'argent. Employeurs et cadres de l'industrie doivent procéder à une sérieuse révision de leurs méthodes et prendre des résolutions. Eux les premiers, car bien rarement un salarié résistera obstinément à celui qui veut et sait l'aimer, le considérer non plus comme un robot ou une machine-outil, mais comme un associé à une entreprise où d'abord il aura une plus large part d'intérêts et à laquelle aussi il voudra consacrer son dévouement et ses capacités.

Que les intéressés lisent ces pages, ils seront mieux disposés à le comprendre.

En abordant une question très actuelle et où se mêlent intimement les aspects économique, social et politique, M. Jeannin[1], parfaitement bien placé pour traiter le problème, a pu se garder d'un défaut grave et fréquent. La plupart des travaux analogues restent des constructions en l'air, des projets de théoriciens. M. Jeannin, président d'une chambre des Métiers et membre du Conseil supérieur de la Charte du travail, a l'avantage d'être lui-même un artisan.

Son étude commence par l'examen des siècles précédents. On pourrait presque résumer ses conclusions sur l'enseignement de l'histoire dans cette phrase si juste au sujet de l'organisation professionnelle de l'artisanat : « Dès que le juridisme s'exagéra la lettre tua l'esprit ; dès que le sens social fit défaut et que l'esprit de foi s'atténua, le corporatisme fut voué à la décadence... ».

L'enquête préliminaire se poursuit par un tour d'horizon rapide à travers l'Europe. Sans peine on souscrira aux conclusions dégagées : l'artisanat s'adapte avec souplesse aux différents milieux, régimes et pays, sa coexistence avec l'industrie est tout à fait possible, car ce sont deux formes non seulement compatibles mais complémentaires d'activité. M. Jeannin présente ensuite une notion de l'artisanat qui se substituerait heureusement à l'incohérence pitoyable des conceptions de base dans la législation actuelle. Il choisit pour cela trois

1. A. Jeannin, *L'Artisanat à la croisée des chemins*, Paris, éditions de l'Institut d'Études Corporatives et Sociales, 1943, 23 × 16, 138 p.

critères : métier, personne et entreprise, déjà retenus par plusieurs organismes officiels. Quant à sa façon d'envisager l'artisanat comme « secteur d'exploitation intégré » dans l'économie générale où il entre sans être absorbé, on ne peut que l'adopter. La seconde partie, critique et constructive, est close dans le dernier chapitre par des suggestions sur les grands problèmes artisanaux.

Un espoir nouveau anime visiblement tous ces développements. En dépit des retards, des carences et des erreurs dont nous subissons les douloureuses conséquences, il n'est pas possible que cette renaissance n'arrive pas à un résultat, que tous les efforts et les aspirations vers la cité nouvelle soient voués à l'insuccès.

Le rôle du Facteur humain dans l'évolution économique[1] n'est pas précisément neuf mais jusqu'ici trop souvent n'a donné lieu qu'à des systèmes clairs mais simplistes, oublieux d'une partie considérable des données de l'histoire et de la sociologie ou bien à des solutions faussées au départ par des préjugés politiques et philosophiques. La présente étude a voulu être celle d'un observateur respectueux des faits refusant de les torturer et inclure de force dans les cadres d'une théorie économique, et soucieux de ne pas procéder par affirmations péremptoires. Ceux qui rejeteront les conclusions reconnaîtront du moins la méthode objective mise en exercice de la manière la plus consciencieuse. Si, comme le prouve M. Reynaud, les thèses de Marx et de Durkheim ne peuvent être retenues, la cause provient sans doute de la méthode qu'ils ont suivies. Les déficiences de Max Weber n'échappent pas, dans la connexion trop rigoureuse qu'il veut établir entre le phénomène religieux et le développement économique, mais on peut en conserver un important acquis. Le gros écueil des économistes et sociologues, c'est la statistique. Arme retoudable dont l'usage demande prudence et finesse consommées. Forcé, comme les autres, d'y recourir, M. Reynaud l'a fait avec une rigueur et une circonspection manifeste. Pour se permettre une appréciation relativement à la position où il s'arrête au terme de son enquête savante, il faudrait une compétence au moins égale à la sienne.

1. P.-L. Reynaud, *Le Facteur humain dans l'évolution économique*, Paris, librairie du Recueil Sirey, 1942, 24 × 16, 238 p.

La voici du moins, en résumé : L'évolution économique résulte de deux ordres de facteurs, les uns économiques, les autres psychologiques dans des rapports fonctionnels les uns par rapport aux autres. Or dans tous les cas où on assiste à une transformation économique, on discerne à la base plus fréquemment le facteur psychologique que l'économique. Et plus la période considérée est longue, plus le rôle de l'idéologie semble devenir prédominant. Cette idéologie consiste surtout dans le développement intellectuel et scientifique des esprits dans les élites qui sont elles-mêmes très faiblement dépendantes du milieu économique à la différence des couches sociales inférieures. Bref, l'homme — et cela dans la mesure où les élites ont foi dans la valeur de l'action, dans leur responsabilité personnelle et leurs possibilités — l'homme, loin d'être dirigé, comme le voudrait Marx, par son ambiance économique et matérielle, se crée par sa valeur et son énergie, le milieu où il vivra.

IV. — Ce ne sont pas des critiques, ni même un jugement d'appréciation qu'appelle le livre de Maître Rivet[1], mais ce sont de très vifs remerciements. Il a bien sû mettre au service des religieux, du clergé et de tout Français désirant être éclairé, son esprit et sa science juridique que tout le monde connaît, en même temps que les ressources précieuses d'une longue expérience du barreau et des cours de justice.

Nous possédons enfin un ouvrage complet, extrêmement précis, parfaitement clair et d'un emploi des plus aisés, un excellent Traité dont la place est désormais non pas dans la bibliothèque mais, peut-on dire, sur le bureau de tout congréganiste dès qu'il lui faudra s'occuper de biens personnels ou des biens de l'Institut.

Résumer un livre de ce genre est tâche impossible, on s'en rendra compte en le parcourant. Que le public sache toutefois que tous les points utiles, y compris les plus délicats, sont envisagés et tirés au clair dans un ordre rigoureux. La formation des Congrégations avec ses conditions, sa procédure, — leur fonctionnement, c'est-à-dire leur degré de capacité pour accomplir les divers actes de disposition et d'administration

1. Auguste Rivet, *Traité des Congrégations Religieuses* (1789-1943). Paris, éditions Spes, Vanves, Action Populaire, 1944, 23 × 14, 356 p.

du patrimoine, — leur possibilité d'acquérir et les sanctions, — la dissolution et liquidation des différentes catégories de Congrégations autorisées ou de leurs établissements particuliers, et les conséquences juridiques de ces mesures. Également la situation des congrégations non autorisées avec ses effets tant au criminel qu'au civil, puis la liquidation de leur avoir et la sécularisation de leurs membres, — enfin un exposé détaillé du système fiscal imposé aux instituts religieux.

Naturellement toute cette étude est mise à jour en tenant compte des lois les plus récentes qui sont venues modifier sensiblement le statut d'exception et d'écrasement instauré il y a un demi-siècle. Un exposé de l'historique de la législation depuis la Révolution, placé en tête de l'ouvrage, nous met en mesure de saisir tout le vrai sens et la portée des lois de 1901 et 1904 qui, ne l'oublions pas, restent en vigueur dans leur ensemble. Le mot de « législation » ne convient d'ailleurs que fort mal, car dès qu'il examine le moindre détail, l'auteur ne se borne pas à une sèche citation de textes mais apporte une minutieuse documentation jurisprudentielle. A toute page on sent le maître qui domine la matière et à qui rien n'échappe. Mais, dans un autre ordre d'idées cette fois, le nom de « loi » doit être décidément refusé à une suite de mesures iniques, souvent à des « voies de fait » à peine déguisées (comme disait sévèrement mais avec raison le grand juriste Duguit), procédés qui trahissent l'acharnement, la passion et la haine tenace animant toute une politique durant cinquante années. Plût à Dieu que tout cela fût seulement de l'histoire ! Administration et magistrature ne pourraient que gagner à rechercher le bien public et à rendre la justice tout court.

A la lecture de certaines pages l'auteur n'a pu s'empêcher de souligner la pauvreté juridique de cet invraisemblable et exorbitant système de persécution légale. Dans sa méthodique clarté l'exposé se transforme, sans qu'on puisse y rencontrer la moindre intention de polémique, en un puissant réquisitoire contre une étroitesse d'esprit et un sectarisme révoltants.

Maître Rivet a fait une œuvre magistrale et une bonne œuvre.

Jean-Ph. GODARD.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

I. — PHILOSOPIHE

CORTE (M. DE) : *Incarnation de l'homme*, Psychologie des mœurs contemporaines. Collection : Civilisation, in-8°, 282 p., Libr. de Médicis, 1942.

M. de Corte nous offre sur les mœurs du jour un ouvrage extrêmement tendu, comme il convient à un philosophe de profession. En des pages d'une âpreté recherchée, où le vocabulaire d'une scolastique moderne voisine avec d'audacieuses images, volontiers le lecteur aspire à quelques lignes de détente et de simplicité. La thèse est excellente : on ne peut construire une morale humaine que sur une philosophie exacte de l'homme, esprit et chair. Mais la démonstration est tendancieuse. M. de Corte ne voit pas au delà, semble-t-il, du conflit Platon-Aristote. Platon en désincarnant l'homme, patronne toutes les erreurs qui ont déferlé à travers le monde et dont la France, dans le désarroi actuel, présente le plus affligeant spectacle. Ces jugements sommaires desservent une juste cause.

A. SAGE

GOUHIER (Henri) : *L'essence du théâtre*, collection : Présences, in-16, 235 p., Plon, 1943.

Un philosophe a réfléchi sur le théâtre : il nous en livre l'essence. Le théâtre est représentation, c'est-à-dire l'expression d'une volonté qui joue. Cette volonté se heurte-t-elle à un obstacle extérieur, tout à la scène doit être mis en œuvre pour nous faire prendre conscience de cette lutte. Si la résistance est extérieure, elle se représente plus facilement, mais l'intérêt du drame se centre toujours sur la volonté en acte de vouloir. Le théâtre est synthèse d'arts ; il est dans toute la force du terme une récréation, il en appelle à tous les moyens d'expression, à tous les arts, pour représenter de la manière la plus saisissante les mystérieuses profondeurs d'une volonté humaine. Si tous les arts sont invités, aucun, — ni la littérature, ni la peinture, ni la sculpture, ni la musique, ni la danse — ne doit prendre la première place : c'est dans leur saisissante harmonie que triomphe l'art dramatique. M. H. Gouhier peut à la suite de ces délicates analyses délimiter en toute assurance le rôle de l'auteur, de l'acteur, du metteur en scène, du peintre, du musicien,

du danseur. Deux chapitres très nuancés sur le théâtre et la religion terminent l'ouvrage qu'apprécieront à sa valeur tous les amateurs du théâtre. A. S.

HARDY (Jh.) : *Une belle âme de grand séminariste : Alfred Bourdeau,* 21 mai 1915-19 février 1939), in-8°, 128 p., éditions Notre-Dame, Coutances.

Le Grand Séminaire de Nantes perdait en 1939 un sujet d'élite ; un de ses directeurs, M. Hardy, d'un art aussi averti que discret, nous présente cette belle âme de grand séminariste. Alfred Bourdeau s'est orienté dès sa plus tendre enfance vers le sacerdoce ; il appartenait d'ailleurs à une famille nombreuse et profondément chrétienne. Rien de notable ne marque ses premières années d'études, si ce n'est une délicate fidélité à sa vocation. Il ne fait que passer au Grand Séminaire ; avant même de recevoir la tonsure, Dieu l'appelle à une longue vie de souffrances, où son âme, dans la simplicité du don, va merveilleusement s'épanouir. Généreusement il se met à l'école de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et il accepte avec joie cette vocation inattendue de victime. Les confidences de son journal intime nous permettent de deviner l'œuvre de la grâce dans cette âme de jeune pleinement abandonnée à Dieu.

A, S.

NÉDONCELLE (M.) : *La Réciprocité des consciences* (Col. Philosophie de l'esprit), in-8°, 330 p., F. Aubier, 1942.

M. l'abbé M. Nédoncelle nous présente un essai remarquable de philosophie personnaliste. Il ouvre avec audace des voies nouvelles où la philosophie française hésite encore à s'engager. Son ouvrage n'est pas une « nouvelle monadologie » à la façon de Renouvier ; il aurait pu s'intituler, si le mot était passé dans le vocabulaire philosophique, une dyadologie. La personne en effet ne se renferme pas sur elle-même : elle est aspect, regard, ouverture. Ce qui l'arrête et la détermine, ce n'est pas le monde où elle est immergée, mais les personnes sœurs dans les yeux desquelles elle s'apparaît à elle-même : il n'y a pas de moi sans toi. La dyade évince la monade leibnizienne.

Au point de départ, M. Nédoncelle se donne comme fait primitif la réciprocité des consciences. C'est dans la percepion d'autrui, que la personne existe. « Pour avoir un moi, il faut être voulu par d'autres moi et les vouloir à son tour ; il faut avoir une conscience au moins obscure de l'autre que soi et des relations qui relient entre eux les termes de ce réseau spirituel. La communion des consciences est le fait primitif, le *cogito* a d'emblée un caractère réciproque » (p. 319). Cette perception d'autrui qui marque la naissance de la personne atteint dans l'amour son éclat le plus pur. M. Nédoncelle

s'attache tout d'abord à l'étude de la réciprocité aimante ; il la définit par opposition à la participation qui lui semble trop matérielle pour caractériser ces réalités de l'esprit, et à l'assimilation qui ne précise pas assez dans l'identité des consciences leur hétérogénéité inviolée. De la rencontre des consciences surgit une conscience collégiale, le *nous*, où baignent et s'exaltent le toi et le moi.

Toutes ces premières analyses sont suggestives ; la personne est établie à sa place, dominatrice. Mais M. Nédoncelle se donne trop facilement comme point de départ la réciprocité des consciences. Il constate cette inéluctable référence de la personne à autrui, il ne l'explique pas. Sa conception de la personne est trop psychologique. La personne est conscience, mais d'abord elle est. Une identité trop poussée entre conscience et personne peut aboutir à de graves impasses. La perception d'autrui ne crée pas la personne, elle la provoque à se reconnaître et c'est en se maintenant dans la fraîcheur d'une telle rencontre qu'elle conserve sa pureté et sa grandeur. Tel Adam au paradis terrestre, en quête d'une aide semblable à lui, la personne a besoin de s'appuyer sur autrui, pour ne point sombrer, au milieu d'un monde qui ne se connaît pas, du haut de sa noblesse.

Tous les problèmes qu'agite la philosophie sont repensés du point de vue personnaliste. M. Nédoncelle s'attache plus spécialement aux problèmes de Dieu et de la nature. Une philosophie personnaliste, nous dit-il, en appelle à Dieu comme à un absolu, mais un absolu qui est personne, qui est amour, qui est suprême condescendance. Cet appétit d'autrui qui caractérise la personne, révèle en elle des capacités indéfinies ; un moi idéal se dessine en creux auquel répond le vrai moi idéal, la Personne absolue, lieu de rencontre de toutes les personnes créées. Plus encore qu'à autrui, la personne est, d'une manière très spéciale, unique en son genre, référée à Dieu. « Elle est conduite à la conclusion qu'au-dessus des épisodes fragmentaires de son histoire, ou plutôt en chacun d'eux, elle est engagée en une collégialité inévitable, constitutive de son ipséité fondamentale et qui vient de Dieu » (p. 321).

M. Nédoncelle découvre une vérité primordiale sur laquelle il aurait pu insister davantage. La philosophie personnaliste conduit à une haute idée de Dieu, d'un Dieu amour, qui n'ignore pas sa créature, qui se penche amoureusement vers elle. C'est en un tel Dieu que la personne trouve son salut. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'une philosophie personnaliste ne puisse naître qu'en climat chrétien. La philosophie grecque n'accuse que de vagues pressentiments d'une métaphysique de la charité ; la philosophie chrétienne, par ses subtiles analyses de l'amour, a merveilleusement frayé la voie à celle philosophie de la personne dont, à l'heure actuelle, on

ressent un si émouvant besoin. Par contre, je n'approuve pas les critiques que M. Nédoncelle adresse aux preuves classiques de l'existence de Dieu. « Si on les détache de la preuve de Dieu par la promotion personnelle, les preuves tirées de l'expérience interne, ou de la contemplation d'autrui, ou de la contemplation de la nature ne donnent que des probabilités » (p. 103). C'est ainsi que M. Nédoncelle résume un important développement. Autre chose est de conclure à l'existence de Dieu, autre chose de sentir sa présence ; la personne n'est pas engagée dans les preuves. Ainsi Pascal dénonçait les preuves, parce qu'il se référait non au Dieu des philosophes et des savants, mais au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu que l'on connaît parce qu'on l'aime. Pascal entendait aller à Dieu de tout son être personnel.

Le problème de la nature met à nu l'angoisse de la personne. La nature est indifférente, elle joue son jeu sans s'inquiéter des cimetières qu'elle abandonne sur son chemin. La personne est comme dépaysée dans l'univers ; pour éteindre sa souffrance, elle éprouve la tentation de se ravaler au rang des choses. M. Nédoncelle reste optimiste : la personne ne subit pas d'échec complet. « Ce qui frappe, c'est la transcendance du sujet par rapport à la nature. Celle-ci est soulevée et dépassée par les consciences qui, pour elles, ne sont qu'une immense floraison stérile... La stérilité de l'ordre spirituel pour la nature est le meilleur témoignage de son originalité et de sa suprématie. La vie ne s'y trompe pas : elle hait l'esprit et même les images que l'esprit lui a arrachées pour s'en parer » (p. 157). Les poètes ont magnifiquement exprimé cette indifférence de la nature ; les philosophes sont tenus à des précisions. M. Nédoncelle sépare trop, semble-t-il, personne et nature ; un relent de cartésianisme court en toutes ces pages. La nature ne sert pas seulement à la personne de magasin d'habillements, elle entre par notre corps très profondément dans notre personnalité ; elle est notre patrie, notre nourriture, le champ de nos options. Nous ne pouvons pas nous passer d'elle. Mais elle, peut-elle se passer de nous ? Nous ne l'avons sans doute pas toujours habitée, mais n'est-elle pas la maison construite pour nous recevoir ? Si elle se joue de l'ordre personnel et l'humilie, à d'autres égards elle le prépare et l'enfante. M. Nédoncelle aurait pu insister davantage sur ces points qui intéressent de si près une philosophie personnaliste. Une telle nature accordée à la personne n'est pas la nature froide et indifférente des savants, mais celle qui, vivante, sort des mains d'un Dieu, Personne et Amour.

La personne se heurte à des souffrances plus intimes. Le toi ne répond pas toujours aux avances du moi ; le moi se sent surtout inférieur à l'attente du toi. Dieu lui-même qui exalte notre per-

sonnalité au delà d'elle-même est si loin qu'aucun dialogue ne peut s'instituer de nous à lui. Les personnes se retrouvent solitaires ; elles s'élancent pour l'étreinte, elles n'embrassent que du vent. La tentation les hante de se durcir, de haïr au lieu d'aimer et la haine les établit encore en une certaine réciprocité avec autrui qui n'est plus qu'une caricature de l'idéal vainement entrevu. Comment surmonter ce mal ? Dirons-nous que le mal, qui ne peut être d'ailleurs absolu, a sa place marquée dans le cosmos, comme les notes discordantes dans la symphonie ? Cette solution, M. Nédoncelle la traite de jonglerie dialectique : elle ne calme pas la douleur ; Dieu seul, un Dieu Personne et Amour peut consoler de toutes les souffrances les âmes de bonne volonté. C'est évidemment la seule solution, mais la manière dont elle est présentée soulève quelques difficultés. M. Nédoncelle s'avance avec prudence. « Les éléments de solution que nous pouvons glaner et qui jettent quelque lueur sur la destinée personnelle, proviennent d'un examen de la conscience collégiale et d'une adhésion à l'absolu divin. L'accès à une Personne qui porte par amour les insuffisances et les déchirements du monde, est capable de transmuer la nature du mal sans en supprimer le caractère actuel » (p. 324). « En Dieu, il y a la souffrance qui n'est pas une imperfection : celle qui peut venir de la conscience lucide de l'amour même. Les peines qu'engendre une générosité absolue ne sont pas comme les autres ; ce sont celles-là et celles-là seules qui sont en Dieu » (p. 284). La victoire sur le mal s'est obtenue par la souffrance de Dieu, mais d'un Dieu fait homme. L'homme de bonne volonté qui souffre a la sympathie de Dieu, mais cette sympathie n'équivaut d'aucune manière, si fine soit-elle, si difficile que ce soit à préciser, à une peine ou à une souffrance. La philosophie personnaliste ne demande pas à Dieu de tels sacrifices !

Ces remarques n'enlèvent rien à l'intérêt de l'ouvrage. Ce compte rendu ne touche d'ailleurs qu'aux grandes lignes, il laisse de côté une richesse d'aperçus qui portent sur tous les problèmes de la philosophie. Au lecteur de les prospecter, mais qu'il s'arme de courage : cette thèse est d'une lecture difficile. Cela tient à la nouveauté du sujet, au miroitement du style, à la subtilité trop poussée de la pensée. Mais vaincre l'obstacle, c'est s'assurer de substantiels profits spirituels. A. S.

Wallon (H.) : *De l'acte à la pensée.* Essai de psychologie comparée (Bibliothèque de Philosophie scientifique), in-8°, 251 p., Flammarion, 1942.

Pour comprendre les rapports de l'acte et de la pensée, M. H. Wallon nous ramène à l'enfance ; la croissance rapide qui la caractérise nous permet de mieux déceler les préludes psychomoteurs et

les fondements de la pensée. Nous sommes ainsi jetés en une psychologie vivante, qui colle au réel et qui bouleverse certains aperçus par trop simplistes de nos manuels officiels. M. H. Wallon se sert avec une compétence très avertie de la méthode comparative. Les données de la psychologie animale, de l'ethnologie primitive et de la sociologie lui permettent de préciser avec une parfaite sagacité l'évolution psychique de l'enfant avec tous les facteurs en jeu, leur succession et leur action réciproque. Il distingue nettement l'intelligence des situations qui vise à l'action à accomplir et la connaissance proprement dite qui se sert du langage et use de représentation. Cette dernière appartient en propre à l'homme et elle n'est pas en simple continuité avec la première. Elle suppose des structures anatomiques et fonctionnelles qui n'appartiennent qu'à l'homme. M. H. Wallon s'attache d'ailleurs particulièrement à noter ces discontinuités dans l'évolution psychique de l'enfant par où s'accuse la complexité des rapports entre l'acte et la pensée. L'ouvrage s'arrête un peu court : pour nous conduire jusqu'au plein épanouissement de l'intelligence infantile, M. H. Wallon aurait pu noter et expliquer l'apparition des premiers symptômes du sentiment moral et religieux. A. S.

ROMEYER (B. S. J.) : *La Philosophie religieuse de Maurice Blondel*, in-8º, 348 p., Aubier, 1943.

Le R. P. Romeyer s'excuse de nous présenter d'une manière sans doute prématurée la philosophie religieuse de M. Blondel ; l'ouvrage depuis longtemps promis et si vivement attendu qui doit couronner l'œuvre imposante du philosophe d'Aix sur l'Esprit chrétien et la philosophie étant à la veille de paraître. Mais des réflexions suscitées par l'enquête d'*Esprit* en 1941 sur Dieu et l'École montrent l'urgence de ce travail.

Une philosophie nette et lumineuse peut seule dans le désarroi actuel reconstituer l'unité des esprits. Une telle philosophie existe en dehors et sous-jacente à la religion révélée. Elle relève uniquement de la raison, elle n'est donc pas en dehors de la compétence des laïcs ; elle s'impose d'ailleurs à eux, surtout dans l'enseignement où naturellement elle doit s'adapter aux divers degrés.

Il ne semble pas que M. Blondel ait eu dès le début nettement conscience d'une théodicée naturelle extérieure aux vérités révélées. Aujourd'hui elle lui apparaît lumineusement et il la prône avec éloquence. Par là un sens est donné à l'évolution de sa pensée religieuse, une lumière se projette sur des pages touffues. Le R. P. Romeyer offre aux bâtisseurs de la Cité nouvelle comme pierre de fondement la théodicée de M. Blondel ; elle s'exprime en un langage qui leur est plus familier ; elle répond mieux à leurs préoc-

cupations modernes. La pensée de M. Blondel est saisie dans sa marche ascendante ; le Rév. Père en dit les premières insuffisances, les vigoureux redressements, enfin le magnifique épanouissement dans la « trilogie » parue de 1934 à 1937 : *La Pensée*, *L'Être et les êtres*, *L'Action.*

L'heure n'est pas venue d'une étude exhaustive de la philosophie religieuse de M. Blondel. Il faut attendre avec confiance les ouvrages définitifs. Le R. P. Romeyer s'en tient à un exposé aussi clair que possible et qui ne marchande pas sa sympathie. On aurait aimé rencontrer ici et là quelques sourdines. M. Blondel retrouve toutes les vérités de la théodicée naturelle ; on se demande même parfois s'il ne tente pas de retrouver des vérités d'ordre strictement surnaturel. En philosophie plus qu'ailleurs, la manière de donner vaut mieux que ce qu'on donne. Il ne suffit pas d'établir des thèses exactes, il importe avant tout de s'assurer des fondements sur lesquels elles portent. Quelques réserves ou du moins certaines mises au point s'imposaient au cours de l'exposé.

A. S.

II. — HISTOIRE

Janin (R. P. Joseph) S. Exc. : *Ouvriers missionnaires.* Étude sur les Frères Spiritains, petit in-8° de 296 p. Paris, Les Œuvres françaises, 1944.

Pour amener au christianisme des païens inférieurs comme les nègres et pour les y maintenir, il faut sans doute s'efforcer, comme partout, d'obtenir des catéchistes, des écoles et enfin un clergé indigène ; il faut surtout, et là uniquement, que la civilisation matérielle aille chez eux de pair avec la christianisation. Si l'on n'a relevé en même temps le niveau social de ces gens-là, leur conversion ne se maintiendra guère. Pour être solide et pour durer, leur christianisme doit s'appuyer sur une civilisation complète, dont ils possèdent au début à peine les premiers éléments. Telle fut la conclusion du P. Libermann, fondateur des Pères du Saint-Esprit, dans un rapport détaillé et circonstancié à la Propagande, et telle est la raison pour laquelle lui et les siens ont tant développé dans les missions l'œuvre des Frères coadjuteurs. Le présent ouvrage, fruit d'études diligentes et d'observations sur place, leur est consacré par un assistant général de leur Congrégation.

Qu'est-il donc requis des nègres, pour relever leur condition sociale? En premier lieu et surtout l'amour du travail manuel qu'ils ont en horreur, presque autant que les Bédouins du désert syrien. Des missionnaires ouvriers, placés à côte des missionnaires prêtres, leur en donnent chaque jour par l'exemple l'estime et l'habitude,

comme les Sœurs européennes initient les femmes de couleur aux travaux du ménage et à l'entretien d'une maison. La Sœur et le Frère sont les auxiliaires obligés du Père.

Le travail dont nous parlons ne se borne pas à la culture des champs, si variée soit-elle, il comprend également l'exercice de divers métiers indispensables aujourd'hui où presque tout est mécanisé. Dès lors, quelle aide n'apportent pas ces humbles coadjuteurs aux prêtres qui ne peuvent suffire à tout ni se trouver partout à la fois ! En assurant la marche matérielle de la mission, ils sauvegardent et ils prolongent la santé du missionnaire, ils sont pour lui un réconfort, et, au besoin, un conseil désintéressé, consacrés qu'ils sont comme lui au service de Dieu.

Certes, des domestiques pourraient s'acquitter d'une partie de leur tâche. Mais pas avec le même zèle ni le même dévouement. Du reste, où trouver des domestiques blancs dans des pays si lointains ? Et s'il s'agit de nègres, il convient de les former auparavant, ce qui ne donne pas la solution du probléme. Blancs ou noirs, les domestiques ne remplaceront pas des religieux pour une partie de l'évangélisation qui doit nécessairement leur être confiée. Et ls coûtent cher, en un temps et dans des pays où les États, même chrétiens, se désintéressent de ce mode d'apostolat, quand ils n'y voient pas une concurrence et qu'ils ne le contrarient pas.

Tels sont les traits principaux que le P. Janin met en relief en étudiant de près la manière dont les Frères Spiritains ont réalisé ce programme. Des chapitres spéciaux, avec exemples à l'appui, sont consacrés aux constructions, aux cultures, aux métiers, aux écoles, aux services divers des missions d'Afrique, de la mer des Indes et d'Amérique, aux œuvres ouvrières et aux communautés d'Europe où se forment ces humbles artisans, qui sont parfois de vrais artistes et des ouvriers d'art. Ils sont aussi de bons ouvriers de l'Église et des saints, à l'occasion. D'autres que les Pères du Saint-Esprit pourraient parler de leurs Frères missionnaires avec les mêmes éloges. Ce serait conforme à la vérité et cela montrerait, une fois de plus, combien sont indispensables à l'apostolat le recrutement et la bonne formation de pareils ouvriers. S. Vailhé.

Paillard (Jean) : *L'empire français de demain*, in-8° cour. de 183 p. Paris, Institut d'études corporatives et sociales, Librairie Paillard, 1943.

En attendant le retour à la France de toutes ses colonies qui constituent son empire, non seulement de demain, mais surtout d'aujourd'hui, un spécialiste et des études corporatives et des études coloniales leur a consacré ce volume. Pour les mettre en valeur, il propose de leur appliquer le régime corporatif, et cela sur les plans

politique, social et économique. On peut même lire en annexe une esquisse détaillée de Charte corporative pour les territoires coloniaux qui comprend 28 articles et ne couvre pas moins de 25 pages. Cela laisse un peu rêveur, bien que, je le répète, l'auteur parle de ces choses en connaissance de cause. Sommes-nous déjà si avancés que nous puissions présenter des desseins aussi vastes et aussi fouillés, pouvons-nous surtout déjà les réaliser ? Quoi qu'il en soit, la lecture de ces pages est instructive sous bien des rapports, même au point de vue religieux qui n'est pas négligé et qui est plutôt traité avec vérité et avec amour. Le chapitre: la France missionnaire, est un des mieux réussis.

S. V.

LOBET (Marcel) : *Histoire mystérieuse et tragique des Templiers*, in-16 de 274 p. Liège et Paris, Soledi, 1944.

Cet ouvrage, critique et littéraire à la fois, comporte trois parties : 1° une esquisse des origines et du développement des Templiers ; 2° l'exposé et la réfutation des crimes et des erreurs qui leur furent imputés ; 3° le bref récit de leur arrestation, de leur procès et de leur condamnation par le roi de France, suivis de la suppression de l'Ordre par le pape Clément V.

L'enquête royale sur les Templiers dura deux ans et fut menée dans le plus grand secret. Elle s'appuya avant tout sur le témoignage de religieux en rupture de vœux ou que l'on avait congédiés, et par là elle ne laisse pas que d'être suspecte. Les chefs de l'Ordre n'ont pas ignoré l'enquête, et, de bonne heure, ils en ont appelé au Pape, tout en protestant de leur innocence. Clément V ne se rendit pas plus vite que son homonyme Clément XIV à la pression exercée du dehors sur lui. Plusieurs entrevues qu'il avait eues avec Philippe le Bel ne l'avaient nullement convaincu de la culpabilité des accusés.

Un moment on reprit le vieux projet de fusion avec les Hospitaliers ; il ne put aboutir, par suite de l'opposition des principaux intéressés. La Pape ordonna donc une enquête menée selon les règles de la justice et qui satisfit les religieux. Ce plan dérangeait les desseins du roi, qui ordonna alors secrètement d'arrêter tous les Templiers de son royaume, le même jour et à la même heure, 13 octobre 1307. Il cacha si bien son jeu que, la veille encore, le grand maître de l'Ordre assistait à ses côtés, avec tous les honneurs dus à sa dignité, aux funérailles d'une princesse royale. Nogaret, nommé garde des sceaux et chancelier pour le besoin de la cause, fut l'exécuteur du plan, d'accord avec l'Inquisition de France qui marcha à fond avec lui. Mesure déconcertante pour l'époque et qui ferait la joie de la police moderne la plus perfectionnée. Ce procédé d'arrestations massives avait déjà été employé pour les

banquiers lombards, non moins que pour les Juifs et les belles-filles du roi soupconnées d'infidélité. On tranquillisa les populations en se retranchant derrière le grand inquisiteur et même derrière le Pape. Comme on le voit, on n'avait pas attendu notre presse et tous nos moyens d'information pour se justifier à l'avance ou plutôt pour prévenir les accusations.

Ce qui prouve qu'on n'en voulait pas aux individus, mais à l'Ordre, c'est la manière même dont le procès fut instruit. Contrairement à ce qui se pratique en justice, tout aveu d'un inculpé amenait aussitôt sa mise en liberté, toute dénégation de crimes imputés à l'Ordre entraînait la peine de mort. On n'avait pas agi autrement avec les martyrs, durant les premiers siècles du christianisme, ce qui excitait déjà la verve de Tertullien. Et, d'un côté comme de l'autre, il était question de crimes abominables qu'aucune société ne saurait tolérer.

Plusieurs Templiers moururent dans les tortures au cours de leurs interrogatoires : elles étaient aussi atroces que celles qu'a infligées récemment une police secrète bien connue, et elles expliquent comment, pour leur échapper, tant d'honnêtes gens s'avouèrent coupables de crimes et de vices auxquels ils n'avaient jamais songé. Le Pape, tenu dans l'ignorance la plus complète, ne manqua pas de protester, dès qu'il l'apprit, ainsi qu'il repoussa l'empiètement sur ses droits. Bien en vain, du reste, car Philippe le Bel n'était pas homme à s'arrêter avant l'exécution complète de ses volontés. Chose plus étonnante, c'est que le Pape se laissa, à son tour, gagner à cette procédure et que, par une bulle, il ordonna l'arrestation de tous les Templiers et la séquestration de leurs biens. Deux cardinaux furent désignés pour juger la cause en France, et la plupart des Templiers désavouèrent aussitôt devant les tribunaux ecclésiastiques les crimes qu'ils avaient confessés devant les gens du roi.

La conduite des juges avait été tracée par un concile provincial de Sens, dont les décisions firent désormais jurisprudence. Et cela ne laisse pas de nous surprendre, aujourd'hui encore, surtout venant de l'Église. Donc ceux qui avouèrent leurs prétendus crimes furent relâchés ; ceux qui les avaient toujours niés et maintinrent leurs dénégations furent condamnés à la prison perpétuelle ; ceux qui se rétractèrent, après avoir avoué ou nié, furent condamnés comme relaps et brûlés. Le concile œcuménique de Vienne ne voulut pas se charger lui-même de la suppression de l'Ordre ; il en confia l'exécution au Pape, qui s'en acquitta par mesure préventive plus que sous forme de punition. L'Ordre fut aboli le 3 avril 1312 ; il était inutile, du moment que les Croisades pour recouvrer la Terre Sainte avaient pris fin. La suppression est due à des motifs de convenance

et d'opportunité plutôt qu'à des crimes et à des hérésies, sur lesquels la lumière n'avait pas été faite. Les Templiers une fois dissous, leurs biens furent attribués par l'Église aux Hospitaliers.

Par l'Église et non par Philippe le Bel, le principal responsable de cette vilaine affaire. Il avait déjà dévalué sa monnaie, ce que font tous les États modernes sans être traités comme lui de faux monnayeurs ; il avait confisqué l'avoir des banquiers lombards et des Juifs, et il se trouvait encore à court d'argent pour sa politique de prestige et de magnificence. Les Templiers avaient eu tort ; au lieu de continuer à se battre, ils étaient devenus les banquiers de l'Église et de la monarchie. Ils étaient fort riches, ce qui excitait bien des convoitises. Le roi besogneux prit l'argent où il se trouvait, mais après avoir sali et supprimé les propriétaires. Un ministre de nos jours n'a-t-il pas jeté le milliard des Congrégations en pâture au public, afin d'assujettir les religieux à ses lois, de saisir leurs biens, et, au besoin, de les supprimer ? L'histoire se ressemble, du moins dans le mal qu'elle décrit. Ce n'est pas sa faute, ni celle de M. Lobet, si la vertu reste parfois cachée. Du moins, ce sera le mérite de cet historien d'avoir innocenté les victimes et flétri une fois de plus leurs bourreaux, bien que d'autres aujourd'hui encore, ne pensent pas tout à fait comme lui. . S. Vailhé.

Chappoulie (Mgr Henri) : *Aux origines d'une Église. Rome et les missions de l'Indochine au XVIIe siècle*, t. I, in-8° de xv-425 p., avec cartes et portrait. Paris, Bloud et Gay, 1943.

Pour maintenir la paix entre deux puissances catholiques, l'Espagne et le Portugal, qui, vers la fin du xve siècle, se disputaient avec leurs puissantes marines la possession des terres nouvelles et anciennes de l'Amérique et de l'Extrême-Orient, Rome délimita leur zone d'influence au moyen d'une ligne imaginaire allant d'un pôle à l'autre. Les Indes Orientales, l'Indochine et d'autres contrées échurent au Portugal. qui exerçait sur elles un droit de patronat religieux par l'entremise de l'évêque de Goa. Tous les missionnaires, portugais ou non, devaient recourir à lui ou à ses représentants pour accomplir le moindre ministère, sous peine d'encourir les foudres de l'inquisition locale, portugaise elle aussi. Il en résultait de grands avantages religieux et politiques pour le Portugal ; il en découlait aussi des charges pour l'entretien des missionnaires, des églises, des biens des missions. Toutefois, exercé avec largeur d'esprit, ce patronat servait la cause catholique, contribuait à l'évangélisation de ces régions et à leur acheminement vers la vraie civilisation.

Ce ne fut pas toujours le cas. Il arriva quelquefois que par suite d'un nationalisme outré ce patronat nuisit à la cause catholique

bien plus qu'il ne la servit. Le zèle des missionnaires non portugais en fut entravé, parfois même empêché, tandis que celui des nationaux déclinait et se muait peu à peu en jouissance pacifique d'une situation privilégiée. Lorsque la marine hollandaise prit le dessus sur celle des Portugais, ce fut encore pis. Le prestige de la nation protectrice en fut gravement atteint, sans que diminuât la fierté dominatrice du clergé qui détenait le patronat.

Rome connaissait le mal et ses causes ; elle cherchait depuis longtemps à y porter remède, surtout depuis qu'en 1622 fut créée la Congrégation de la Propagande chargée spécialement de tout ce qui concernait la diffusion de la foi en ce monde. Mais prudente comme d'habitude, elle ne voulut rien brusquer ni s'aliéner une Puissance catholique qui n'avait pas démérité de l'Église.

Un missionnaire français, le jésuite Alexandre de Rhode, lui fournit l'occasion de sortir de cette impasse. Ce géant de l'apostolat avait amené à la vraie foi, par des procédés à lui, des centaines de mille Annamites et Tonkinois, et il était retourné en Europe chercher des évêques pour les confirmer, ordonner des prêtres choisis dans leur milieu et dont quelques-uns, au besoin, dirigeraient plus tard en qualité de suprêmes pasteurs ces jeunes chrétientés. Il les trouvait dans une association parisienne très fervente, s'intéressant à tout le domaine de l'apostolat et qui devait bientôt donner naissance à la Société des Missions Étrangères. Rome ratifia son choix, et comme le Portugal avait le privilège de fonder, d'accord avec elle, les nouveaux diocèses en ces régions et d'étendre ainsi son patronat, elle tourna la difficulté en créant des vicaires apostoliques *in partibus infidelium*, qui seraient évêques, sans être diocésains, et relèveraient d'elle directement. Trois évêques, dont deux seulement survécurent, Lambert de la Motte et Pallu, donnèrent la main à cette nouvelle organisation et la firent trompher au Siam, dans notre Indochine et dans quelques provinces chinoises.

Au prix de quelles souffrances des corps et de l'esprit, c'est ce que nous raconte par le menu Mgr Chappoulie, dans une thèse de doctorat ès-lettres qui a été fort appréciée en Sorbonne. Car on pense bien que le Portugal et ses représentants soit civils, soit ecclésiastiques, ne se laissèrent pas dépouiller sans mot dire et sans opposition. Le récit de ces contestations est fort long, peu édifiant : on voit ainsi que souvent l'expansion du christianisme est surtout entravée par ceux qui devraient la favoriser. Le nationalisme, mal compris, en est le principal responsable, sans omettre les défauts personnels des missionnaires. On a toutefois le droit de s'en étonner et de s'en attrister. Peut-être que si Rome en cette occurrence s'était découverte plus tôt, son autorité et ses délégués n'auraient pas été si longtemps bafoués. Mais nous aborderions ainsi un

domaine plus étendu que celui de l'Indochine et qui exigerait bien des explications et bien des distinctions. *Sufficit unicuique diei malitia sua.*

S. VAILHÉ.

HOURDIN (Georges) : *Sainteté française.* In-8° de 189 p. Paris, édit. du Temps présent, 1943.

Depuis vingt siècles, des Gaulois et des Français ont cru à l'Évangile et ont essayé avec simplicité de faire passer ses enseignements dans leur vie. Ces chrétiens profonds n'ont jamais perdu l'équilibre, même en s'abandonnant à l'excès de leur amour pour Dieu. Fidèles à la tradition de leur race, ils restent sages jusque dans leur folie de la croix, créant ainsi une sorte de tradition classique de la sainteté à l'usage de leurs compatriotes.

C'est à peu près en ces termes que, dans une préface assez mystérieuse, l'auteur expose l'objet et le sens de son livre. Et ce n'est pas mal trouvé, bien que, je crois, on puisse en dire autant des saints de tous les pays et de tous les temps, même de ceux qui nous paraissent les plus extraordinaires, pour ne pas dire les plus extravagants. Leurs biographes y sont sans doute pour quelque chose, pour beaucoup même, et quand on a dépouillé leur hagiographie de cette frondaison parasite, il reste partout tout simplement des héros chrétiens à la hauteur des âmes ferventes, sinon au niveau de tous.

Quoi qu'il en soit, M. Hourdin s'en est tenu à son domaine et, pour une première exploration, il présente six saints de *notre* pays choisis dans des milieux fort divers : un roi, saint Louis ; l'incarnation de la patrie, sainte Jeanne d'Arc ; un évêque et ardent missionnaire qui fut l'amabilité personnifiée, saint François de Sales ; une fondatrice et un fondateur autoritaires et généreux, toujours prêts à l'action, sans jamais négliger la prière, sainte Jeanne de Chantal et saint Vincent de Paul ; enfin une humble clarisse, une « petite ancelle » du Seigneur qui accomplit de grandes choses, tout en s'ingéniant à se faire oublier, sainte Colette de Corbie. Elle y a si bien réussi que son historien est assez embarrassé pour nous en donner un portrait exact. Et Dieu sait pourtant s'il y excelle et si les autres figures sont peintes en traits inoubliables, dans une langue qui est un régal pour les connaisseurs. Quelle splendide galerie ! Et comme M. Hourdin se doit à lui-même et nous doit aussi de la continuer, et de recouvrir les panneaux encore vides de tableaux d'autres saints français, qui ne seront pas inférieurs à ceux qu'il vient d'exposer !

S. VAILHÉ.

III. — SPIRITUALITÉ

Burkler (X.), S. M. B. : *Die Sonn-und Festtagsfeier in der katolischen Chinamission (eine geschitlich-pastorale Untersuchung)* ; 18 × 25, xv-141 p., Herder, Rome, 1942.

Cette étude diligente sur la célébration du dimanche et des fêtes dans la mission catholique de Chine montre à quels obstacles peut se heurter parfois le zèle des missionnaires pour introduire dans le peuple qu'ils évangélisent les habitudes chrétiennes. L'auteur divise son exposé en deux grandes sections : l'une historique et l'autre pastorale.

La partie historique retrace les difficultés que rencontrèrent les Jésuites dès le début de leurs missions en Chine, sur ce point particulier des observances du culte, ainsi que leur zèle pour donner aux chrétiens la connaissance et l'estime de leurs devoirs à cet égard. L'auteur expose les différents essais, l'action des divers ordres ou congrégations missionnaires, les tactiques variées, les décisions de Rome et les modalités de leur application suivant les cas. La bibliothèque de la « Propagande » et les diverses bibliothèques de Rome ont fourni au P. Bürkler une documentation de premier choix.

La section pastorale examine objectivement les sources des difficultés qu'il fallut vaincre, les excuses et la dispense de l'observation du précepte, les moyens mis en œuvre pour remédier à la situation. Puis elle décrit les particularités et les rites du dimanche et des fêtes dans les missions de Chine.

Cette dissertation érudite et fort suggestive fait partie des publications de l'Institut Pontifical Missionnaire (*Urbaniana*, série II, n° 4).

Louis Soubigou.

Cappe (Jeanne) : *Lettres à Marie Violette.* 12 × 18, 128 p., cartonné, Casterman.

Marie Violette a provoqué Jeanne Cappe, fondatrice des Clubs du Sourire, à faire un livre pour elle, en publiant les lettres enjouées, charmantes, remplies de soleil et de bons conseils, qu'elle lui adressait naguère. Beaucoup de sagesse se trouve enclose dans ces feuillets élégants, ornés avec bon goût. Les problèmes envisagés sont des plus modernes : l'avantage de l'étude et des vacances, le sport, l'orientation du labeur, le choix d'un état de vie, l'amour et le mariage, les voyages, la charité, la direction de conscience, et mille autres choses encore. C'est aux adolescentes que s'adresse ce ravissant volume.

Louis Soubigou.

Mourey (F.), C. R. I. C. : *Réflexions et suggestions.* Première série : *La préparation au sacerdoce.* 12 × 19, 239 p., Spes, Paris. 1943.

L'auteur possède une très grande expérience de l'enseignement et aussi du gouvernement des maisons d'éducation. Il multiplie les observations et accumule des notations d'une très grande justesse. Son enquête et ses suggestions concernent particulièrement les petits séminaires et les maisons d'enseignement secondaire. De temps à autre, une remarque fuse jusqu'en plein milieu des grands séminaires, auxquels sont parfois réservés des développements autonomes. Ces maisons sont pourtant, dans l'ensemble et par principe, exclues de la présente perspective. Dans une première partie, l'auteur expose les lois du recrutement et de la formation des petits séminaristes ; dans la seconde, il demande que l'on pénètre davantage de sens apostolique la formation donnée à ces jeunes élèves. Un court supplément propose des conclusions d'ordre pratique. Ce volume s'adresse à tous les ecclésiastiques : l'auteur espère publier plus tard une Pédagogie proprement dite, qu'il réservera spécialement aux éducateurs. Le but poursuivi est d'obtenir, par une éducation active, des vocations de qualité. Il exhorte fortement les éducateurs à nous préparer des prêtres de grande valeur. Il leur demande l'esprit sacerdotal et apostolique et une étroite collaboration pour la réalisation de l'œuvre commune.

On aimera ces pages denses où l'auteur exhorte à soutenir tous les efforts et les élans du jeune séminariste par un idéal élevé, exigeant. Il envisage la culture intégrale de l'homme, du chrétien, du futur prêtre : initiation aux vertus, réforme des caractères, formation technique, préparation à la vie, éducation artistique.

Il insiste sur l'importance du recrutement des éducateurs. « Le choix du professeur de sixième, écrit-il, ne doit pas dépendre de circonstances qui n'ont rien à voir avec l'éducation » (p. 29). Ce qui est parfois méconnu. Mais pourquoi accepte-t-il, pour seconder le professeur de sixième, « un séminariste *sérieux* » (p. 30) ? La place d'un séminariste est au séminaire pour y poursuivre sa formation : l'en arracher, en cours d'études, pour des missions dans l'enseignement, est un procédé dont les très graves invonvénients sont indéniables. L'auteur serait partisan de la formation de sociétés de prêtres éducateurs spécialisés pour les petits séminaires. Il propose encore beaucoup d'initiatives et d'adaptations sur lesquelles on peut évidemment discuter, mais qui ont déjà un grand intérêt du simple fait de leur formulation.

Louis Soubigou.

ORANGE (Pascaline D') : *Servante. Trois mois au service des paysans de France.* 12 × 19, 183 p., Col. Rurale, 86, rue de Gergovie, Paris.

Une jeune fille de famille entre au service des fermiers de ses parents, pour apprendre à servir et pour témoigner de son amitié. Elle entend être traitée en tout comme la Servante. Au début, il y a bien des difficultés d'adaptation de part et d'autre. Mais bientôt, elle est établie dans son rôle de bonne à tout faire. Le livre conte, sans apprêts ni fanfaronnade, et avec une évidente sincérité, les victoires qu'elle dut remporter sur elle-même et sur ses appréhensions, et les mutuelles découvertes. L'ouvrage, très riche en observations prises sur le vif, est rédigé sous la forme d'un journal où sont consignés, au fur et à mesure, les événements et les impressions. Il ne cache ni les valeurs ni les petitesses de la ferme et du château. Il suggère aussi des possibilités de meilleure compréhension entre ces milieux qui se côtoient de si près et qui trop souvent s'ignorent. La grandeur de l'abnégation requise, la hardiesse de l'aventure et aussi les difficultés concrètes de sa réalisation rendent cette expérience un peu exceptionnelle. Les conclusions qui s'en dégagent n'en sont que plus précieuses. Louis SOUBIGOU.

GÉRAUD (J.), P. S. S. : *Contre-indications médicales à l'orientation vers le clergé*, in-16, 227 p., E. Vitte, 1944.

« Remarquable travail que cette thèse de doctorat en médecine, écrit dans une lettre préface des plus élogieuses S. Exc. le cardinal Gerlier, et qui rend à l'Église un service signalé .» Le grave problème du facteur physique dans l'aptitude aux fonctions sacerdotales ne souffrait d'être traité qu'en parfaite connaissance de cause. L'auteur, directeur du Grand Séminaire de Lyon, joint à l'expérience des âmes la culture scientifique requise et l'avantage d'avoir profité d'une collaboration très dévouée de la part des maîtres les plus autorisés du monde médical.

Dans leur mission quotidienne de guider les jeunes gens vers les saints Ordres, de les en détourner s'il le faut et même de les leur interdire formellement, beaucoup de prêtres sentent le besoin de s'entourer de tous éléments de décision. Pour une tâche aussi redoutable et délicate on ne peut qu'être attentif à s'éclairer, sans rien négliger. Eux surtout apprécieront le secours que leur apporte un ouvrage de cette nature. J.-Ph. G.

VEUILLOT (Fr.) : *L'Ordre de la Paix.* In-16, 32 p., P. Lethielleux, 1943.

La Paix, le mot est sur toutes les lèvres, la chose est loin des cœurs. Un ordre ancien, celui des Annonciades, fondé par la bien-

heureuse Jeanne de France, fille de Louis XI, a établi dans son rayonnement spirituel une association d'âmes éprises d'idéal, de charité et de paix qui se proposent en toutes circonstances de conserver la paix en eux-mêmes et de la rayonner autour d'eux par un exercice simple et constant de la charité, à l'école de la Sainte Vierge.

M. François Veuillot, dans cette brochure, se propose de nous montrer, l'origine, l'esprit et la constitution de cet Ordre né en une époque aussi troublée que la nôtre et qui à travers les quatre siècles de son histoire n'a rien perdu de sa vitalité, ni de son opportunité.

Ce travail historique a donc un intérêt pratique : faire connaître l'Ordre de la Paix et par là travailler à sa diffusion, hier encore encouragée par Pie XI et aujourd'hui recommandée par Pie XII.

Ch. J.

Poucel (Victor) : *Mystique de la terre* : III, Incarnation ; IV, Ma Genèse ; V, *Apocalypse ;* 3 vol., 13 × 20,de 358, 302 et 314 p. Éd. X. Mappus, Le Puy, 1942-1943.

Le P. Poucel, S. J., continue sa grande fresque intitulée *Mystique de la terre*, commencée naguère par son *Plaidoyer pour le corps*, et *La Parabole du Monde* (Plon). En principe, l'*Apocalypse* devait terminer l'ouvrage. Mais déjà un « volume surnuméraire » vient d'être mis en chantier, sous la désignation de *Retour*. Et qui sait si d'autres ne suivront pas ? Car ce que poursuit l'auteur, c'est moins l'agencement savant d'une œuvre que l'épanouissement d'une « Mystique ». Il nous fournit pourtant ces points de repère : 1° Le corps (Plaidoyer pour le corps) ; 2° Le monde (La Parabole du monde) ; 3° Jésus-Christ (Incarnation) ; 4° Moi (Ma Genèse) ; 5° Nous *(Apocalypse)*.

Mais les renvois sont constants d'un volume à l'autre (beaucoup trop, car le procédé est fastidieux) : et le P. Poucel n'oublie aucune de ses productions, même inédites. Il nous parle avec autant de simplicité de ses échecs que de ses succès : peut-être serait-il préférable qu'il oubliât davantage les uns et les autres et qu'il se mît moins directement en scène. Il nous dira, il est vrai, et nous le croyons que l'origine de son œuvre est tellement liée à la trame de sa vie que l'on ne peut les saisir indépendamment l'une de l'autre (d'où le volume *Ma Genèse*, en grande partie autobiographique). Mais en plus d'un cas on discuterait la manière : question de goût et de discrétion.

Le souci du P. Poucel est de partir du donné concret, de la nature, de « la Terre ». Il nous fait voir dans l'univers un merveilleux livre de symboles, aptes à figurer les vérités les plus hautes. Qui s'en étonnerait ? Le Dieu Créateur n'est-il pas celui qui a établi l'homme dans le surnaturel ? Ne s'est-il pas incarné ? Aussi la nature ne

trouve-t-elle que dans le surnaturel, qui la transcende, sa pleine signification et son achèvement. La continuité des desseins de Dieu est manifeste, et l'homme s'en inspire qui trouve dans une « mystique de la terre » la voie d'accès à l'intelligence des choses divines et la vraie possession du monde destinée aux enfants de Dieu.

Le P. Poucel nous répète qu'on le prétend « obscur et original ». Il ne s'en offusque pas. S'il ne va pas jusqu'à s'en glorifier (mais c'est tout comme), il s'en explique à loisir. Son plaidoyer se soutient sans paradoxe. Mais il est bon que le lecteur sache que la lecture de ces volumes, si instructive et si attachante qu'elle puisse être dans l'ensemble, n'est pas toujours de tout repos. L'auteur aime les fugues. Il ne craint pas les exposés compliqués. La peur d'étonner ne le retient jamais. Il y a aussi, pourquoi ne pas le signaler ? des redites et des longueurs. Mais l'écrivain est de race, et sa plume est d'une élégance raffinée.

Nous n'insisterons ni sur les très réelles beautés de l'œuvre, ni sur ce qui peut nous paraître des déficiences. Il ne s'agit pas, en effet, d'extraire de cette fresque ce qui retiendrait l'amateur de miniatures. Lisez ces livres, mais pourvu que vous acceptiez d'être mené par des voies non communes et que vous ayez du loisir et de la persévérance. Vous en serez récompensé par une manière toute neuve de comprendre et de voir l'univers.

Louis Soubigou.

Plessis (Armand), S. M. M. : *Mariologie Montfortaine*, Commentaire du Traité de la Vraie Dévotion, 14 × 21, 438 p., Librairie Mariale, Pontchâteau 1944.

Nous avons analysé naguère, dans l'*Année Théologique*, le *Manuale Mariologiæ Dogmaticæ* du même auteur. L'objet de la présente publication est plus restreint, puisqu'il s'agit de Mariologie Montfortaine. Le P. Plessis nous y livre le fruit de son enseignement aux jeunes religieux de la Compagnie de Marie, aspirants au sacerdoce. Il a pris comme thème de son cours et de son livre le *Traité de la Vraie Dévotion*, qu'il commente fidèlement et minutieusement, article par article. Une ample bibliographie et une Introduction historique précèdent le Commentaire proprement dit. L'Introduction retrace à grands traits l'histoire de la dévotion à la Sainte Vierge avant le P. de Montfort, et situe l'œuvre du Bienheureux : une brève biographie, un aperçu de ses principaux écrits, une vue d'ensemble du Traité de la Vraie Dévotion, orientent le lecteur et avivent en lui le désir de lire le texte de l'écrit et son commentaire.

Le P. Plessis suppose que l'on a en mains le texte même du *Traité* de Montfort, auquel il renvoie numéro par numéro. Il en cite de

très larges extraits, surtout lorsque les passages sont plus importants au point de vue doctrinal ou plus difficiles à interpréter à cause de leur extrême concision ou de leurs allusions voilées.

Notre commentateur recherche, avec une infatigable patience, les sources auxquelles s'alimente la pensée du Bienheureux, il explique la raison et les convenances des allégories bibliques quelque peu mystérieuses, il justifie la valeur théologique de telle expression ou de telle doctrine, il rappelle les controverses du temps où composait G. de Montfort. C'est un véritable commentaire, dans le sens où on l'entend habituellement en matière biblique, mais appliqué ici à un autre objet.

La marche est naturellement un peu lente et lourde. Et à ce point de vue, le contraste est frappant avec le Traité dont l'allure est si alerte et si dégagée. Mais c'est la nature même des écrits qui le veut ainsi : le P. Plessis apporte tous les bagages dont Montfort se passait si allègrement, mais dont ses disciples ont besoin pour s'assimiler pleinement sa pensée.

L'ouvrage du P. Plessis est clair, bien aéré, nettement divisé. Le style en est terne, ce qui a peu d'inconvénients pour un commentaire. Relevons un petit détail, qui a échappé à la perspicacité de l'auteur : il aurait pu signaler qu'Hébron n'est probablement pas le lieu de la Visitation (v. 71-72) : Aïn-Karim a les préférences des modernes.

Félicitons l'auteur du monument qu'il vient d'élever à la gloire du fondateur de la Compagnie. Les âmes mariales lui seront reconnaissantes de leur avoir facilité l'accès du Traité de la Vraie Dévotion, charte fondamentale de leur piété.

Louis Soubigou.

Delhaye (P.) : *La pensée de Charles Péguy sur l'enfer*, in-16, 54 p., Marsia, Ciney, 1941.

M. Delhaye étudie dans cette brochure, brève mais suggestive, l'évolution de la pensée de Charles Péguy sur l'enfer. Péguy a faim et soif de justice ; et cela, dans un grand sentiment de répulsion, le détourne d'abord du christianisme dont il comprend mal la doctrine de l'enfer : Jeanne est le type de l'Innocent qui redoute toujours d'aller aux batailles d'en-bas : « Je voudrais bien savoir, ô mon Dieu, si c'est vrai que je me sois damnée ».

Ni l'antiquité, ni la cité harmonieuse ne le satisferont. Par un approfondissement constant de son cœur dans le même vers, il reviendra au christianisme : « Nous ne l'avons pas trouvé en revenant. Nous l'avons trouvé au bout ».

Mais sa solution reste encore pour une part défectueuse. Si la miséricorde de Dieu et l'espérance de l'homme prennent leur

revanche sur la dureté et le désespoir des premières attitudes, le rôle de l'homme, sa responsalibité dans son destin ne se trouvent pas suffisamment mis en relief. G. GABEL

MABILLE DE PONCHEVILLE (A.) : *Jeunesse de Péguy ;* 12 × 17 ½, 95 p., ill., Alsatia, Paris, 1943.

Cette plaquette est une réédition du livret *Charles Péguy et sa Mère*, imprimé en 1918 à de rares exemplaires. On y trouvera des détails intéressants et émouvants sur les quartiers d'Orléans où se déroula l'enfance de Péguy, sur sa maison natale, les écoles qu'il fréquenta, la maternelle sollicitude dont il fut entouré et sa tendresse pour sa mère. On nous le présente, d'après les confidences de sa mère, livré aux impressions religieuses ou politiques, tour à tour calme, enthousiaste, inquiet. La correspondance échangée entre Péguy et sa mère nous le montre à Paris, demeuré bon fils, mais accablé de labeur et de soucis. L'auteur a joint à son travail un essai inédit de Péguy intitulé : *Du rôle de la volonté dans la croyance.*

Louis SOUBIGOU.

FUMET (Stanislas) : *Aux trois couleurs de la Dame blessée,* 13 × 19, 141 p., Édit. du Livre Français, coll. Construire, 1941.

Ces réflexions sont rédigées au lendemain de la défaite, dans le dessein d'aider au relèvement de la France. L'auteur plaide la contitution d'une nouvelle aristocratie, à mentalité chevaleresque, dont il n'exclut aucune âme vraiment grande. Il n'expulse que le voyou ; il exorcise le bourgeois, qui a de grandes qualités et de très réels défauts. De belles pages, nuancées et riches, sur la femme et sur sa mission. Jeanne d'Arc lui paraît, avec raison, une des plus belles incarnations de notre idéal national. Si, selon le proverbe arabe, il y a en tout homme « un cochon qui sommeille », l'auteur a hâte d'ajouter : « et un chevalier qui dort ». Voilà celui qu'il s'agit d'éveiller au plus vite ! Louis SOUBIGOU.

CHAPPOULIE (Mgr H.) : *La vocation missionnaire et civilisatrice de la France ;* 12 × 19, 73 p., Alsatia, Paris, 1940.

Causeries documentées, agréables, édifiantes, groupées sous cinq titres principaux : la vocation missionnaire et civilisatrice de la France ; la France, nation missionnaire ; valeur du missionnaire de France ; la France missionnaire au service de la personne humaine chez les noirs ; la France missionnaire, maîtresse d'école et maîtresse de charité.

L'auteur a bien soin de souligner le caractère supra-national, catholique, de l'action du missionnaire. Mais il fait voir aussi comment les qualités nationales de ce missionnaire fournissent un appoint utile pour l'œuvre d'évangélisation. Louis SOUBIGOU.

RIGAUX (Maurice) S. J. : *Études d'âmes, autour des Évangiles* (2e série) Barabbas, La Samaritaine, La mort du Temple ; 12 × 19, 127 p., Spes, Paris, 1944.

Le P. Rigaux écrit bien. Il évoque d'une manière saisissante l'époque qu'il fait revivre, et demeure scrupuleusement fidèle aux exigences du cadre historique. Des rapprochements ingénieux créent l'état d'âme voulu et posent le problème psychologique. *Barabbas* est une âme que le Seigneur poursuit de son regard ; mais le malandrin fuit cette emprise. Il escorte Saul, qui s'en va à Damas persécuter les chrétiens, mais devient fou lorsque le persécuteur se convertit. Photine, la *Samaritaine*, est courtisée par Simon le Mage : elle résiste, non sans hésitation, à l'entraînement qu'elle ressent pour lui. Pour se venger de son refus, Simon imagine de rendre lépreuse Saphira, fille de Photine. Mais celle-ci, dans un grand élan de charité, sauve la vie, au cours d'une émeute, à Simon le Mage qui a cherché refuge chez elle. *La mort du Temple* est un récit grandiose, une fresque aux hautes couleurs. Alors que les Juifs luttent contre les Romains dans l'enceinte du Temple, ils se jalousent et se battent entre eux. Bien que l'auteur parle d'une « deuxième et dernière série », nous espérons bien qu'il nous en fera goûter d'autres. Il ne s'agit pas là, sans doute, d'un propos irrévocable.

Louis SOUBIGOU.

MENDIGAL (Louis) : *Silhouettes évangéliques, en marge de l'Évangile* (2e série) ; 11 × 17, 215 p., Spes, Paris, 1944.

Élégantes et ferventes méditations, spécialement conçues, semble-t-il, à l'usage de jeunes jécistes. Quatre sections principales : des hommes comme moi, la montée vers l'amour, dans la lumière du Christ, contemplation de Notre-Dame. Les titres des méditations sont pittoresques et expressifs : « Le grand garçon qui eut peur... la bonne fille qui se faisait du tracas... les deux vieux qui rêvaient d'un enfant... le grand Saint qui ne fit pas de miracles.

Louis SOUBIGOU.

THARAUD (Jérôme et Jean) : *Contes de Notre-Dame ;* 12 × 19, 244 p., Plon, Paris, 1943.

Les frères Tharaud écrivent en vers. Nouveauté dont ils sont eux-mêmes tout surpris. Peut-on mieux dire que ce qu'ils expriment en parvenant à la fin de leur *Miracle de Théophile ?*

« Ci finit l'histoire fertile
En péchés, grâces et douleurs,
Du miracle de Théophile.
Elle est l'œuvre de deux pécheurs,

Pécheurs, hélas ! C'est sûr, aux yeux de Jésus-Christ,
Pécheurs aussi, sans doute, aux yeux des gens d'esprit,
Qui trouveront peu sage,
Qu'arrivés, l'un et l'autre, au déclin de leur âge,
Et n'ayant, jusque-là, jamais écrit qu'en prose
— Églantine qui veut devenir une rose —
Ils écrivent en vers.
Il se peut, en effet, qu'ils soient faits de travers,
Mais ils seraient contents si, la main dans la main,
Ils arrivaient aux cimes
De l'éternel Jardin,
Précédés du troupeau bondissant de ces rimes. »

Le miracle de Théophile occupe plus de la moitié du volume. Il est charmant, avec ses capricieuses arabesques, et ses virtuosités. Voici, par exemple, dix-huit vers terminés en iffes ou en ifs, puis dix-huit autres terminés en al (p. 39-41). On se fatiguerait du procédé, qui amuse en passant. L'ensemble n'a rien de guindé, de compassé, au contraire. A la page 99, le théologien sourcille devant ce vers, adressé à Marie : « Tu mis au jour l'*Enfant du Saint-Esprit* ! » Voilà qui n'est pas très orthodoxe. Les autres essais s'intitulent : *les oiseaux de la Passion*, *les trois Dormants*, *la fin de Pilate*, *la fille au violon*, *l'âne et les pots bavards*, *la ceinture de Marie*. Tous ces poèmes ne sont pas, à titre égal, des « Contes de Notre-Dame ». Mais il n'en est aucun qu'on ne lise avec le plus grand intérêt.

Louis Soubigou.

Louvel (R. P.), O. P. : *Rose Mystique* (Coll. l'Eau Vive, n° 6) ; 12 × 16, 140 p., Edit. de l'Abeille, Lyon, 1943.

Gracieux et délicats entretiens sur la Vierge Marie et son rôle maternel à notre égard. « Sur la rude épine de Juda, une rose a fleuri » : Marie la toute sainte, fortement enracinée par ses ancêtres dans notre humanité douloureuse et pécheresse. Elle nous communiquera le sens du péché, interviendra pour nous arracher à sa servitude, nous fera entrer dans les régions de la grâce sanctifiante, domaine de la gratuité, source de vie et de beauté. Nous sommes les enfants de Dieu, resplendissants de vie, marchant pleins de confiance « la main dans la main de Dieu ». Marie nous apprend les secrets de l'intimité divine, nous montre comment se concilient aisément contemplation, action, apostolat dans une âme consciente de ses grandeurs surnaturelles et qui ne se refuse pas à être « la bonne odeur du Christ ».

Louis Soubigou.

Boissieu (R. P. de), O. P. : *Le Rosaire et la messe, méditations eucharistiques ;* 13 × 17, 64 p., Édit. Siloé (Procure Générale du Clergé), Paris, 1943.

Après une brève paraphrase du *Pater*, de l'*Ave Maria* et du *Gloria Patri*, l'auteur fournit le texte de quelques brèves méditations sur les mystères joyeux, douloureux et glorieux. Il s'est efforcé de leur donner une teinte eucharistique, ce qui convient à des méditations qu'il prévoit devoir être faites sur les thèmes du Rosaire durant la Sainte Messe. Nous avouons que nous préférons une manière plus directe de participer à la Sainte Liturgie, et que nous nous sentons très peu porté, malgré le plaidoyer de l'auteur dans son avant-propos, à propager la récitation ou la méditation du chapelet ou du rosaire durant la messe. Chaque chose en son temps.

Louis Soubigou.

Plus (Raoul), S. J. : *Comment présenter le Christ à notre temps ;* 12 × 19, 158 p., Spes, Paris, 1943.

Le P. Plus écrit beaucoup, et ses ouvrages se ressentent de cette abondance. On souhaiterait souvent, et ici particulièrement, une pensée moins diluée, un développement moins fait de citations, une rédaction plus soignée. Il y a d'excellentes idées dans ce volume, beaucoup d'anciennes qui ne perdent rien à être redites, quelques nouvelles. L'auteur cite abondamment l'abbé Aubry, qui le mérite, mais il lui fait dans son volume une place excessive. Le P. Plus a des appréciations justes, mais d'autres très sommaires : manifestement il juge du dehors bien des situations et il généralise trop vite. Si plusieurs de ses suggestions sont heureuses, d'autres nous paraissent imprécises et timides. Nous avons eu plus d'une fois l'impression qu'on enfonçait certaines portes ouvertes. Trop vraie en bien des cas, l'information de l'auteur nous paraît, en beaucoup d'autres, être en retard sur les faits : oserons-nous dire que nous aurions souhaité un livre plus engageant, plus attrayant, plus moderne ?

L'auteur divise son ouvrage en deux parties : Comment mettre le Christ dans les esprits; comment mettre le Christ dans les vies. Il insiste, avec raison, sur l'importance de la vie d'union avec le Christ et avec la Trinité Sainte, dans une atmosphère toute pétrie de surnaturel. Cela, c'est l'essentiel. Nous serons toujours heureux qu'on nous le rappelle.

Louis Soubigou.

Perrot (Daniel) : *Présences du Christ (La vie intérieure pour notre temps)*, 11 × 17, 192 p.Bloud et Gay, Paris, 1944.

Charmant recueil d'allocutions radio-diffusées. Le style en est très littéraire, le fond riche de pensée. Ce qu'il faut à nos contem-

porains, nous dit l'auteur, c'est rencontrer le Christ, déceler sa présence au milieu de nous ! Aussi nous parle-t-il successivement de la présence du Christ dans nos vies, sur nos chantiers, à nos foyers, au cœur du monde. Il insiste aussi, et avec quelle force et quelle noblesse, sur la présence du Christ par nos prêtres. L'auteur n'hésite pas devant les dures vérités, et il emploie un langage ferme au sujet de l'enfant que trop de foyers évitent, ou de la direction de conscience qui effraie tant d'âmes dont elle serait l'indispensable appui. Au-dessus des souffrances et des joies humaines, il fait planer la radieuse image de Notre-Dame d'Espérance. Le lecteur subira le charme de la voix amicale, cordiale, élevante du prêtre qui leur parle en ce volume plein de saveur.

Louis Soubigou.

François de Sainte-Marie (R. P.), O. C. D. : *Présence à Dieu et à soi-même* ; 13 × 16, 111 p., Edit. du Seuil, Paris, 1944.

Dans ce très élégant volume de *La vigne du Carmel*, l'auteur groupe quatre conférences, données à Paris, à « l'Ecole d'Oraison ». La doctrine est celle des grands auteurs mystiques du Carmel, mais très heureusement mise à la disposition de tous.

La *présence de Dieu* est une réalité que nous n'avons pas à nous procurer. C'est un fait dont nous devons prendre conscience, puisqu'il conditionne toute notre vie intérieure : Dieu est en nous, et nous sommes en lui ! Son regard nous pénètre : il s'est abaissé sur nous avec amour. Nous sommes des aveugles : mais sans voir Dieu, nous le pressentons, et nous avons à notre disposition mille petites industries pour ne pas oublier cette présence. Afin de ne pas perdre le contact avec lui, nous lui parlons, par de fréquentes oraisons jaculatoires. Mais bientôt nous le trouverons plus aisément encore dans le silence d'une âme purifiée par l'épreuve et nous le décèlerons avec une certitude apaisée dans la pénombre de la foi.

La *présence de l'âme à elle-même* est une autre sublime réalité : on y accède par un examen de conscience qui ne se perd pas en inutiles subtilités. Il sera loyal, fait à la lumière que Dieu concède (cette lumière peut être infuse), tourné vers l'avenir par le ferme propos. La pureté d'intention sera le résultat le plus heureux d'un examen ainsi conduit : elle établira l'âme dans la vérité, en la plaçant, par une humilité profonde, dans la vue de son néant et de ses faiblesses. Elle progressera dans l'humilité, dans la mesure où elle se laissera envahir par ces lumières purifiantes que Dieu lui octroie.

La rencontre de Dieu et de l'âme se fait *dans l'oraison*. L'oraison carmélitaine est « une recherche amoureuse de Dieu qui aboutit le plus souvent à une rencontre savoureuse chez les âmes géné-

reuses. » Sans exclure positivement les méthodes (le Carmel en propose même une, dont on rappelle ici les traits généraux), il faut tenir principalement à la souveraine liberté de l'âme dans le choix de son itinéraire vers Dieu. L'auteur indique diverses pistes utilisables, pour aboutir au repos silencieux de l'âme devant Dieu, « repos intérieur traversé de loin en loin de petites clartés, de bonnes inspirations ». Mais, fait remarquer judicieusement notre auteur, « si les chemins divers que nous avons décrits aboutissent à la même rencontre d'amour, c'est parce qu'ils sont tracés à l'intérieur d'un grand chemin très sûr qui est le Christ ».

L'oraison carmélitaine s'oriente vers la contemplation, à laquelle normalement Dieu conduira progressivement l'âme fidèle. Ce ne seront au début que de minces filets d'eau, plus tard peut-être la fontaine d'eaux vives. « Le début de l'activité contemplative est si ténu qu'il échappe à l'attention ; le clair rayon de lumière divine n'est pas vu. » Mais « un jour cette rencontre deviendra perceptible », et l'âme pourra être conduite jusqu'à l'oraison d'union si bienfaisante et si désirable.

Le dernier entretien sur *Les petits riens* fourmille d'observations perspicaces et judicieuses. Si les humbles réalités de chaque jour peuvent constituer des obstacles à l'amour, ou lui infliger des déceptions, elles seront encore beaucoup plus, pour l'âme qui le désirera, des occasions de grand amour. C'est avec regret que nous quittons ce petit volume si plein de choses. Puisse-t-il servir de premier guide aux âmes d'oraison qui sont nécessaires, plus que jamais, à notre époque tourmentée. Louis Soubigou.

Liagre (R. P. L.), C. S. Sp. : *Retraite avec sainte Thérèse de l'Enfant Jésus ;* 13 × 17, 127 p., Ed. « Annales de sainte Thérèse de Lisieux » 1940 ; *Notre vie divine dans le Christ-Jésus ;* 14 × 19, 142 p., Séminaire des Missions, Chevilly, 1943.

Voici deux publications posthumes du P. Liagre. La *Retraite avec sainte Thérèse* centre tout sur l'amour miséricordieux de Dieu, qui provoque dans l'âme un vif désir d'aimer et une attitude générale faite d'humilité et de confiance. Les autres vertus : renoncement, patience, charité, simplicité s'épanouissent aisément dans ce climat. Sainte Thérèse se laisse conduire par les dons du Saint-Esprit. Son oraison est des plus simples et des plus libres, sans complication de méthodes. Aimer, c'est le tout de la vie chrétienne, comme c'est le tout de l'Évangile.

L'autre volume, *Notre vie divine dans le Christ-Jésus*, contient quatre conférences sur la grâce sanctifiante et les trois conséquences principales qu'elle entraîne : Nous sommes les fils du Père, les frères du Christ, les temples du Saint-Esprit. Le P. Liagre a surtout en

vue une exhortation à la vie spirituelle, mais qu'il fonde solidement sur des considérations dogmatiques, sommairement rappelées au début de chaque entretien.

Ce sont ces considérations dogmatiques que le P. Larnicol développe en guise d'introduction à chacune de ces conférences. Il le fait avec la luminosité qu'on lui connaît. Sa tâche se trouvait particulièrement délicate sur un point où il ne pouvait adopter pleinement les vues du P. Liagre, et nous ferions les mêmes difficultés que lui (p. 99). Il ne nous semble pas plus qu'au P. Larnicol, que ce qui est dit des rapports de l'âme avec le Saint-Esprit dépasse les limites de la simple appropriation : une relation propre et personnelle de l'âme avec le Saint-Esprit (et simplement par concomitance avec le Père et le Fils) nous paraît inadmissible.

La juxtaposition des introductions dogmatiques et des entretiens qui suivent nuit singulièrement à l'unité de l'ouvrage et, tout en le complétant, l'alourdit. Dans un texte français, on devrait éviter tous les latinismes inutiles : pourquoi i. e. (id est) au lieu de c'est-à-dire (p. 32, 37) ? Le style pourrait être plus châtié. La multiplication des caractères gras, quand il s'agit de souligner un mot important, est désagréable au regard et disperse l'attention.

Louis Soubigou.

Bremond (R. P. Jean), S. J. : *Le courant mystique au XVIIIe siècle : L'abandon dans les lettres du P. Milley* ; 12 × 19, 407 p., Lethielleux, 1943.

L'auteur nous révèle, dans ce précieux volume, un courant de ferveur mystique dans un siècle que l'on serait trop porté à déclarer peu fécond au point de vue religieux. Au lieu d'esquisser un tableau d'ensemble de cette époque, il préfère évoquer devant nous l'attachante physionomie du P. Milley, jésuite, et de la Mère de Siry, qui l'initia à la doctrine de l'Abandon, et dont il fut le directeur. Chemin faisant, il nous montre la vie des couvents durant ce siècle, il nous fait assister aux prédications solennelles et aux fêtes religieuses, il nous dépeint la peste de Marseille, où le P. Milley trouva la mort en se dépensant au service des pestiférés.

Le P. Bremond a très opportunément fait suivre les deux notices biographiques d'une étude sur la doctrine de l'abandon telle qu'elle ressort des écrits du P. Milley. Il faut y voir un état privilégié (mystique), dans lequel on n'entre que par l'effet d'une grâce spéciale de Dieu. C'est un état d'oraison, de pur amour, où l'on se conduit par les lumières du Saint-Esprit et avec le soutien du directeur de conscience. Doctrine d'origine salésienne, éloignée de tout quiétisme.

Cet aperçu historique et cette synthèse doctrinale introduisent parfaitement à la lecture des 99 lettres ici reproduites ; 112 ont été laissées de côté. La sélection a été faite de façon très objective, et sans aucune préoccupation doctrinale. Chaque lettre est précédée d'un court sommaire, dû à l'auteur du présent volume. Souvent une notice fournit des renseignements sur la destinataire ou les circonstances de la rédaction du message.

Ce livre est un document très intéressant et fort instructif. Il charmera, édifiera et donnera aux âmes une orientation salutaire.

Louis Soubigou.

Desplanques (Fr.), S. J. : *Un itinéraire spirituel, Dieudonnée, ou celle qui tenta de perdre son âme pour la sauver ;* 12 × 19, 129 p., Spes, Paris, 1943.

La composition et la rédaction de ce volume étonneront, tant elles diffèrent de la façon habituelle de l'auteur. Celui-ci a enveloppé son héroïne de mystère. Dieudonnée ne nous est pas présentée par l'extérieur, mais uniquement par les aspects de sa vie intérieure et à travers les extraits de son journal d'âme. On finit par lire entre les lignes qu'il s'agit d'une femme du monde, intellectuelle et musicienne, adonnée aux œuvres dans une grande ville. Elle connut diverses épreuves : mort prématurée de son mari, rejet de son concours dans des œuvres dont elle était l'âme, exil en 1940, sans compter les rudes souffrances intimes de son ascension purificatrice.

Qu'on ne se laisse pas refuser par la voie dépouillée qu'à la suite de cette âme emprunte l'auteur. Une lecture attentive fait découvrir de vrais trésors. Au lieu d'un traité didactique de vie spirituelle, nous avons ici l'écho d'une vivante expérience. Comme il est émouvant d'assister de la sorte au travail profond de Dieu dans une âme ! Cette lecture sera bienfaisante pour beaucoup d'autres âmes que Dieu sollicite de prendre le grand départ, pour cheminer par la prière, l'humilité, le détachement, la ferveur, la souffrance, la joie, l'abandon, l'apostolat et parvenir ainsi à une parfaite sérénité dans l'union à Dieu.

Louis Soubigou.

Riano (R. P. Georges de) : *Le Thaumaturge de la Sardaigne, Le bienheureux Ignace de Laconi* (traduit et adapté de l'italien par le P. Théobald, O. M. C.) ; 12 × 19, 160 p., Librairie Saint-François, Paris, 1943.

Le traducteur a singulièrement allégé le travail de son confrère italien ; il en a supprimé tout ce qui était parasitaire ou qui n'avait qu'un médiocre intérêt pour le lecteur français. Le volume nous fait pénétrer dans la vie des Capucins de Sardaigne du xviiie siècle, et nous montre la radieuse figure du bon frère Ignace, rayonnant

de sainteté et thaumaturge invétéré. Le plan adopté, qui passe en revue l'une après l'autre les vertus pratiquées, est plus précieux pour un procès de canonisation que recommandable pour une biographie : le cadre est trop artificiel. Ne disons rien des gravures, que nous goûtons fort peu. Louis Soubigou.

Leseine (Léopold) : *Souffrance et mort du chrétien ;* 11 × 17, 78 p., Spes, Paris, 1943.

Recueil de pensées sur la souffrance et sur la mort : réflexions personnelles de l'auteur, entrecoupées de citations. On ne demandera pas de justifier l'ordre dans lequel se succèdent ces maximes. Ce qui importe davantage, c'est leur contenu spirituel (dont l'idée de la Communion des Saints est la dominante), et aussi, pour plusieurs d'entre elles, leur belle frappe. Nous ne pouvons mieux faire que de citer quelques exemples :

« L'homme est un être nécessairement stigmatisé : ou il porte les plaies d'Adam ou il porte les plaies du Christ » (p. 9).

« Il y a plusieurs manières de servir le Christ, il n'y a qu'une seule manière de l'aimer : s'étendre sur sa croix » (p. 24).

« La douleur est le statuaire farouche qui fait et défait le bloc, pour le refaire sans cesse : et l'homme se construit à coups de marteau » (p. 31).

« Le fleuve de la vie devient d'une blancheur éblouissante, lorsqu'il se brise contre les rochers » (p. 36).

« Pour le chrétien, dont les cendres sont teintes du sang du Christ, s'engouffrer dans les grandeurs de la mort, c'est s'engouffrer dans les splendeurs de Dieu » (p. 72). Louis Soubigou.

Breton (Valentin-M.), O. F. M. : *La pauvreté, vertu fontale de la piété franciscaine ;* 12 × 19, 125 p., Ed. Franciscaines, Paris, 1943.

L'auteur résume en sept entretiens, qu'il appelle souvent méditations, bien que ce terme leur convienne assez peu, de belles considérations sur la pauvreté. Il crée pour elle le néologisme de « vertu fontale », expression qui n'était nullement nécessaire. On retrouve dans le texte de l'ouvrage la manière habituelle de l'auteur, avec ses aspects séduisants et parfois déroutants. Peu de controverse cette fois, à peine une pointe de temps à autre. Adoptant la manière dont saint François aborda la pauvreté, et qui ne fut pas la spéculation, l'auteur se tient en général sur un plan plutôt concret, qui n'exclut ni les digressions inattendues ni les capricieuses arabesques, au moins à l'intérieur des chapitres. Car ceux-ci se succèdent dans un ordre d'une parfaite logique. Après nous avoir présenté le vivant exemple de saint François, et la séduisante Dame Pauvreté, il nous montre le pauvre devant Dieu, devant les hommes, devant

les choses, en face de soi-même. La récompense de la pauvreté, c'est la liberté qu'elle confère à l'âme dans son élan vers Dieu.

L'auteur a bien raison d'écrire (p. 74) : « La possession de soi, l'avarice de soi, la jouissance de soi, la réserve de soi, voilà le véritable ennemi de la pauvreté du Christ et de saint François. » Ce renoncement à soi-même dans la poursuite d'une vie de sanctification menée exclusivement pour l'amour de Dieu et pour procurer sa gloire, il l'appelle « la pauvreté de soi en soi », formule assez obscure et fort peu élégante.

Les conseils pratiques ne manquent pas : « User du monde comme n'en usant pas, dans la mesure large et joyeuse de ses divers besoins d'esprit, d'âme et de corps : savoir se restreindre par discipline, se priver par charité, partager son abondance, donner de son nécessaire, s'interdire tout mésusage, gaspillage, cruauté » (p. 94).

Nous sommes surpris de voir traduire (*Hebr.*, XI, 3) de cette façon : « Car le monde est *adapté au Verbe de Dieu*, et les choses visibles aux invisibles » (p. 87). Ce qui nous paraît solliciter le texte, en le détournant de sa signification originelle.

Louis SOUBIGOU.

PETERSON (Erik) : *Pour une théologie du vêtement* (La Clarté-Dieu, n° 8) ; 12 × 19, 23 p., Ed. de l'Abeille, Lyon, 1943.

Cette brochure très substantielle a l'avantage de ne pas envisager le problème du vêtement simplement du dehors et d'après des raisons de convenances sociales. Il pose le problème sur le plan métaphysique et théologique, plutôt qu'en faisant appel à des considérations d'ordre moral.

L'auteur distingue la simple absence de vêtement extérieur, de la nudité proprement dite. Celle-ci suppose un dénûment préalable et manifeste un état de déchéance. Au paradis terrestre, Adam et Ève avant la chute ne portaient pas d'habillement. Mais ils étaient revêtus de la justice originelle, et le corps apparaissait dans son innocence et son incorruptibilité ! Mais celles-ci perdues, la nécessité de voiler le corps a été perçue pour suppléer, d'une manière certes fort imparfaite, à ce vêtement de gloire qui jadis l'ennoblissait. L'homme a été créé par Dieu non vêtu, afin de recevoir son achèvement surnaturel qui est le vêtement de gloire de la justice originelle. Par le péché, l'homme a passé de l'état de non-vêtu à celui de l'être dénudé : cet état de nudité (consécutif à la faute) doit être corrigé par le vêtement, qui rappelle éloquemment le besoin que l'homme ressent de la justice surnaturelle perdue et le regret foncier qu'il éprouve de sa déchéance.

C'est dans le Christ et par le Christ que nous retrouvons le vêtement de gloire qui seul convient à notre dignité. Le catéchumène

qui se dépouille de ses vêtements pour entrer dans la cuve baptismale, ou le mort qui est dévêtu pour la toilette funèbre et qui se dissout dans le tombeau, participent au dépouillement du Christ, dévêtu pour sa flagellation, sa crucifixion, sa descente aux Enfers et remonté au ciel vêtu de sa gloire de ressuscité. Aussi, par la grâce baptismale et par la gloire du ciel, participerons-nous à l'état glorieux du Christ, notre Sauveur Louis Soubigou.

Clérissac (Humbert), O. P. : *La lumière de l'Agneau* (*La Clarté-Dieu*, nº 9) ; 12 × 19, 63 p., Ed. de l'Abeille, Lyon, 1943

Cette brochure reproduit le texte de quatre conférences extraites d'une retraite prêchée aux moniales bénédictines de Notre-Dame de Wisques, d'après les notes prises par les auditrices de ces instructions. Elles concernent la sainteté de nos églises, le Saint Sacrifice, le Canon de la messe, la louange divine. On y trouvera une grande plénitude de pensée, une préoccupation dominante du don que Dieu fait de lui-même à l'homme et de l'adhésion de l'homme à Dieu, un esprit de profonde religion et d'adoration émue, une perception très lucide des réalités d'Église, qu'il s'agisse de la société des fidèles rachetés ou de l'édifice matériel qui enclôt et exprime tant de mystères. Louis Soubigou.

Héris (Ch.-V.), O. P. : *Le mystère de l'Eucharistie* ; 12 × 19, 136 p., Editions Siloé (Procure générale du Clergé), Paris, 1943.

Ce volume est le développement d'une étude sur l'Eucharistie, publiée dans l'ouvrage d'ensemble *Le Christ* (Bloud et Gay), il y a quelques années. Il embrasse l'Eucharistie sous trois aspects principaux.

L'Eucharistie est la clef de voûte de l'ordre sacramentel, qui est essentiel dans la constitution et l'organisation de la vie chrétienne. L'auteur étudie donc d'abord l'Eucharistie dans sa réalité de *sacrement* : matière et forme, signification et réalités signifiées.

Une seconde partie considère l'action constitutive de l'Eucharistie *(la transsubstantiation)* et son résultat, la *présence réelle.* L'auteur distingue soigneusement les données que la foi impose des explications théologiques que l'on en propose. Il signale l'hypothèse scotiste, en face de laquelle il développe la doctrine thomiste. Il examine avec soin ce qui concerne le mode de présence eucharistique, ainsi que la permanence des espèces sacramentelles du pain et du vin.

La troisième partie traite de l'*eucharistie sacrifice* et de l'*eucharistie nourriture.* On est heureux de voir l'auteur faire du sacrifice eucharistique une « reproduction sacramentelle du sacrifice de la Croix ». Nous sommes entièrement d'accord avec l'auteur sur ce

point que le sacrifice de la messe est d'ordre sacramentel. Le P. Héris a bien marqué la place respective qu'occupent prêtre et fidèles dans l'oblation de ce sacrifice, et aussi la vraie signification de la communion eucharistique, par laquelle nous participons pleinement au sacrifice. Ce petit volume, très concis mais d'une netteté admirable, constitue un excellent abrégé du traité de l'Eucharistie.

Louis Soubigou.

Dehau (Pierre-Thomas), O. P. : *La structure liturgique de la messe d'après saint Thomas d'Aquin* (*La Clarté-Dieu*, nº 7) ; 12 × 19 62 p., Edit. de l'Abeille, Lyon, 1943.

Bref commentaire, souvent littéral, de l'article 4 de la question 83 de la 3e Partie de la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin. Le genre adopté interdisait les grandes envolées ; mais ces pages sont pénétrées d'une lumineuse clarté. Certaines explications ont un charme d'archaïsme qui fera oublier leur caractère discutable.

Louis Soubigou.

Amiet (Robert) et Guinand Henry : *Cœna Domini ;* 14 × 18, 65 p., dont 28 pl. ill. de Jacques Béné ; Arthaud, Grenoble, 1943.

Charmant volume qui, à l'aide de textes très courts mais substantiels et de gravures artistiques, met en relief le détail des cérémonies de la messe selon le rite lyonnais. Les auteurs, aumôniers du Lycée du Parc à Lyon, contribueront fortement à faire grandir, dans leur entourage, l'amour et l'estime du Saint Sacrifice.

Louis Soubigou.

La Communion fréquente des malades

Pie X écrivait : « La communion quotidienne est la condition préliminaire de toute vie vraiment chrétienne ». Je ne sais si, malgré les très réels efforts et les progrès consolants accomplis en vue de la communion fréquente, nous en sommes suffisamment convaincus. Il ne faut certes pas oublier que la communion exige des dispositions d'âme indispensables : la fréquence des communions suppose donc de très grandes facilités pour l'accès au tribunal de la pénitence, surtout pour ceux dont la vie chrétienne n'est pas encore stabilisée dans le bien. La même urgence ne se fait pas sentir pour les âmes ferventes, qui gardent sans peine l'état de grâce et dont l'Eucharistie est l'alimentation normale.

J'ai toujours été frappé de la disproportion qui existe à nos messes dominicales, entre le nombre des « assistants » et celui des communiants : on surprendrait beaucoup de nos hommes, pourtant catholiques très pratiquants, si on leur disait de communier

hors des grandes fêtes ou d'une occasion mémorable : adoration, mission, triduum. Une réaction se dessine, il est vrai, et il nous a été donné de voir, à l'occasion des mariages de jeunes de la J. A. C., les nouveaux mariés et beaucoup de jeunes du cortège communier à la messe de mariage, qui était pourtant célébrée à une heure tardive.

Qu'il y ait dans cette abstention massive de la Sainte Table une anomalie très regrettable, c'est l'évidence même. Elle nous fut soulignée par les réflexions de soldats américains, luttant côte à côte avec des troupes de la Résistance composées en quasi-totalité de catholiques pratiquants. Ils avaient en même temps assisté à une messe célébrée pour eux un dimanche : un très grand nombre d'Américains communièrent, presque pas de Français, ce qui scandalisa assez fortement nos amis d'Outre-Atlantique.

Mais notre intention n'est pas d'examiner ici comment propager la pratique de la communion fréquente et, si possible, quotidienne, parmi nos fidèles bien portants. Nous nous intéressons présentement au sort de ceux que l'on a appelés « Nos Seigneurs les malades ».

Plus que d'autres ils ont besoin du secours de l'hostie, en raison même de la dureté ou de la longueur de leur épreuve. Plus que d'autres ils en auraient aussi, si on le voulait bien, les facilités. Mais, et c'est le côté tragique de leur situation, ils dépendent beaucoup de leur prochain pour la réalisation de leurs pieux désirs : il faut tant de bonnes volontés conjuguées pour permettre au Seigneur de venir jusqu'à eux !

Les facilités proviennent de l'Église, toujours maternelle, qui a pris un ensemble de mesures très bienveillantes en vue de favoriser la communion fréquente et, si possible, quotidienne, parmi les malades.

On connaît trop peu cette législation, et surtout l'on ne s'imprègne pas suffisamment de la mentalité de large condescendance qui l'a inspirée et qui l'interprète. Il n'est guère malaisé pourtant de se documenter. Une petite brochure intitulée : *La communion fréquente des malades*, et rédigée « par un prêtre malade, aumônier de l'Union Catholique des Malades[1] », en rappelle très opportunément l'essentiel. Ces dispositions du droit concernent la dispense du jeûne eucharistique, bien plus étendue que plusieurs ne le pensent, et aussi la très grande latitude accordée pour le port privé de la Sainte Eucharistie aux malades, en vue d'assurer la communion quotidienne de ceux qui la désirent. Ces documents invitent à reviser certaines façons de voir invétérées et des pratiques trop routinières.

1. 10 × 13, 36 p., Mignard, Paris, 1943.

L'auteur ne se contente pas de renseigner sur le droit. Il lance aussi un appel émouvant à ceux dont dépend l'alimentation eucharistique des malades. Il rappelle à ses confrères dans le sacerdoce que les malades constituent une portion de choix de leur troupeau Il sait, par expérience, quel admirable champ d'apostolat ils offrent, quelles richesses spirituelles ils peuvent mettre à la disposition du Corps Mystique, et il supplie de ne pas les laisser spirituellement mourir de faim, ni même s'anémier faute de nourriture suffisante. Beaucoup de prêtres sont admirables de zèle : d'autres pourraient faire mieux s'ils savaient, s'ils y pensaient, s'ils osaient ou simplement s'ils voulaient ! N'hésitons pas à dire que sur ce point notre zèle a besoin d'être réveillé, de temps à autre, par quelque fraternelle remontrance.

Les gardes-malades, les infirmières et les religieuses sont également appelées au secours pour cette campagne eucharistique. L'auteur rend un hommage délicat à celles qui ont compris le rôle discret mais efficace qui leur revenait. Mais un chapitre placé presque au début, et appelé : « Les plaintes des affamés », prend des allures de réquisitoire. Nous savons des religieuses qui ont été froissées de voir rendre si souvent les sœurs responsables des obstacles auxquels se heurtent les malades désireux de communier fréquemment.

Pour être mieux à même d'apprécier ces pages, nous avons eu la bonne fortune de compulser le dossier où l'auteur a puisé les faits, malheureusement trop exacts, qu'il énumère ; et sans doute aurait-il pu en allonger singulièrement la litanie. Nous ne lui reprocherons pas de dire certaines vérités, fût-ce un peu brutalement, lorsqu'il s'agit de remédier à de vrais abus ou à de regrettables déficiences. Mais quelques nuances eussent été bienvenues. Il aurait pu citer, par exemple, ces réflexions très mesurées d'un religieux, écrivant du Maroc le 12 septembre 1939 :

« A côté des religieuses et des aumôniers qui paraissent défaillants sous ce rapport, combien nous en connaissons qui, dans les hôpitaux, malgré leurs efforts, n'arrivent pas à faire communier des malades chrétiens et chrétiennes, même un matin d'opération, et qui seraient trop heureux de donner tous les jours la communion à tous... Une malade qui demande elle-même rend souvent très grand service à ces prêtres et ces sœurs. Pour les malades en salle commune, ce qui est le cas ordinaire, il faut tenir compte de bien des choses : le but des malades est de guérir, si Dieu le permet, en profitant du repos qu'exige la maladie... Or il est certain, pour les tuberculeux en particulier, que certains s'endorment vers le matin et seraient gênés par la communion portée à un voisin, et que d'autres seraient gênés à cause de la communion assez tardive

pour permettre le sommeil, le déjeuner étant retardé, après de pénibles quintes de toux pendant la nuit... Je sais des cas où les médecins ne permettaient pas que tous les matins le dortoir soit réveillé, que les toilettes soient faites à temps pour pouvoir communier, et que le déjeuner soit retardé... Il est certain que tant qu'on n'aura pas permis de communier tous les jours sans être à jeûn, on ne peut sans fatigue réelle qui nuit à la guérison, laisser communier tous les jours celles qui pourraient communier facilement si elles n'étaient pas obligées d'être à jeun. »

La réalité est en effet très complexe. Il sera toujours nécessaire de tenir compte de l'ensemble des circonstances concrètes. Mais ce qu'il faut souhaiter, c'est la disparition de tout reste de Jansénisme, la répudiation de toute routine, un désir très sincère de faciliter, autant que faire se peut, la communion fréquente, voire quotidienne, des malades. Louis SOUBIGOU.

IV. — PÉRIODIQUES

Mélanges de science religieuse, publiés par un groupe de professeurs des Facultés catholiques de Lille ; in-8° de 372 pages. Lille, Facultés catholiques, 1944.

Dans le silence actuel des revues, un groupe de professeurs des Facultés catholiques de Lille a pensé qu'il convenait d'élever la voix pour rappeler à tous les esprits, soucieux de l'avenir intellectuel de notre pays les grands devoirs de la pensée. Sous son patronage paraît donc un volume de *Mélanges*, destiné sans doute, si Dieu et les circonstances le permettent, à être suivi de plusieurs autres. Il convient avant tout de souligner la valeur de la leçon qui nous est donnée. Nous ne saurions oublier que, pendant bien des mois, la ville de Lille fut soumise à des bombardements répétés, qu'elle vécut en état de perpétuelle alerte. Le danger n'empêcha personne de remplir vaillamment sa tâche et les maîtres des Facultés catholiques ne furent pas les derniers à rester fidèles à leur poste de travail. Sans trop se demander ce que sera demain, ils savent qu'aujourd'hui leur appartient et ils prétendent bien ne pas le perdre. Qu'ils soient remerciés et félicités de leur confiance.

Le volume que nous avons sous les yeux contient des travaux fort divers d'inspiration, bien que tous puissent être regardés comme intéressant les sciences religieuses. Il est vrai qu'il faut élargir considérablement le concept de science religieuse pour y faire entrer des études sur l'histoire de l'art, sur la littérature, sur l'histoire naturelle. Mais qu'importe ? L'usage se chargera bien de dire s'il ne conviendrait pas de donner plus d'homogénéité aux volumes suivants, ou de rechercher un titre plus adéquat que celui

de sciences religieuses. L'abondance de biens n'a jamais nui et nous ne pouvons que nous réjouir des richesses libéralement présentées à notre attention.

La patristique ouvre la marche. M. le chanoine Glorieux revient une fois de plus sur la question du pape Libère, à propos des lettres à lui attribuées, que saint Hilaire a insérées dans les *Fragmenta historica*. La solution proposée à ce vieux problème est assez neuve, car M. Glorieux admet que l'insertion par saint Hilaire, dans son ouvrage historique, des quatre lettres suspectes, poursuit une intention apologétique. L'évêque de Poitiers savait que ces lettres étaient des faux et il les dénônçait comme tels ; la suppression ou la modification des quelques lignes destinées à expliquer leur origine a seule pu faire croire qu'il en admettait l'authenticité et qu'il était ainsi le témoin de la charte de Libère. Pour ingénieuse qu'elle soit, cette interprétation s'impose d'autant moins qu'elle est fondée sur des vraisemblances plutôt que sur des textes. Il faudra cependant que les historiens de l'avenir en tiennent compte.

Avec M. l'abbé M. Richard, nous sommess ur un terrain plus solide. Il s'agit cette fois de restituer à Léonce de Jérusalem, moine du vi^e siècle, l'œuvre et même la personalité dont l'avait naguère privé l'historien F. Loofs . Celui-ci prétend en effet identifier Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance, le plus illustre de ses contemporains. M. Richard prouve de manière définitive que les deux théologiens doivent être nettement distingués et il fait entre chacun d'eux le départ des livres placés par la tradition manuscrite sous le patronage de Léonce.

M. le chanoine David enseigne l'histoire de l'art : il étudie les Sept Vertus de Breugel l'Ancien, une œuvre à la fois symboliste et réaliste du xvie siècle, et il la situe fort heureusement dans la série des représentations analogues. Les sept planches hors-texte qui accompagnent son étude, permettent de le suivre pas à pas dans son intéressant commentaire.

M. le chanoine Coppier nous fait passer une heure agréable avec saint François de Sales et quelques-unes de ses dirigées. On a toujours plaisir et profit à se mettre à l'école de l'évêque de Genève, et l'on ne pourrait souhaiter un meilleur conducteur à travers sa correspondance que M. Coppier.

M. l'abbé Vancourt étudie ensuite deux conceptions singulièrement actuelles de la philosophie, l'essentialisme de Husserl et l'existentialisme de Kierkegaard. Les deux courants opposés se sont manifestés à peu près de tout temps. Aujourd'hui, ils s'opposent violemment l'un à l'autre, non sans mélanger parfois leurs eaux d'une manière assez curieuse. Les profanes hésiteront à s'engager en des domaines aussi inaccessibles s'il n'y étaient pas guidés.

L'étude présente se recommande à eux par son objectivité et par sa clarté.

Au R. P. DE BLIC nous devons un essai curieux sur la culpabilité actuelle des anges d'après saint Thomas. Question secondaire en apparence, mais qui prend tout son sens quand on la replace dans son cadre. Elle éclaire en effet d'un jour très cru l'intellectualisme moral du Docteur angélique également soucieux de tenir compte de l'enseignement d'Aristote et de respecter l'autorité des saints docteurs. Ces conclusions doivent toujours rester présentes à l'esprit des lecteurs de la *Somme*.

M. le chanoine MAHIEU, pour qui l'histoire religieuse de la région du Nord n'a plus de secret, retrace ensuite l'histoire de la diffusion du jansénisme et de sa répression dans l'ancien diocèse de Boulogne-sur-Mer de 1698 à 1789. Histoire pleine d'intérêt, où l'on voit par le détail la peine que l'on éprouve à remonter un courant et à rendre à un diocèse entraîné dans l'erreur par un évêque d'ailleurs pieux et zélé, le sens de la tradition catholique.

Enfin M. le chanoine TIBERGHIEN examine une grave question de déontologie médicale et tout ensemble de biologie morale, celle de la fécondation artificielle, tandis que M. l'abbé FURELLE rappelle les bases et l'orientation actuelle de la génétique. Ces deux derniers travaux méritent de retenir, par leur précision, l'attention des spécialistes.

Ajoutons qu'à ces articles fondamentaux sont jointes des notes critiques et des recensions d'ouvrages récents, de telle sorte que le volume forme un ensemble complet et harmonieux. Ce volume rendra service à beaucoup de lecteurs. Il leur fera désirer, plus encore peut-être, la continuation d'une série dont il ne veut être que le premier anneau.

G. BARDY.

Une nouvelle Revue

Personne ne regarde plus aujourd'hui le Moyen Age comme une période d'ignorance et de stérilité intellectuelle. Personne ne croit qu'il est sans intérêt et sans utilité d'étudier de près les productions de ces longs siècles de vie qui séparent l'antiquité des temps modernes. Nous sommes nous aussi les fils du Moyen Age et nous n'avons pas le droit de renier nos origines. Mais, bien que, depuis quelques années surtout, de nombreux travailleurs se soient consacrés à l'étude des écrivains médiévaux, il reste encore beaucoup à faire pour que ceux-ci livrent tout leur secret. De là l'intérêt d'une revue spécialement destinée à l'étude du Moyen Age latin.

Des professeurs des Facultés catholiques de Lyon ont voulu combler une véritable lacune dans le domaine de l'instruction

française. Avec un beau courage ils présentent au public cultivé la *Revue du Moyen Age latin*[1], qui paraît chaque trimestre depuis le 1er janvier 1945 et qui s'adresse tout autant aux historiens, aux juristes, aux théologiens, aux canonistes, qu'aux littérateurs et aux philologues. Au sommaire du nº 1, figurent ainsi des articles de H.-L. Marrou, *Jean Cassien à Marseille ;* A. Chavasse, *La bénédiction du chrême en Gaule avant l'adoption intégrale de la liturgie romaine ;* H. de Lubac, *La rencontre de « superadditum » et de « supernaturale » dans la théologie médiévale ;* R. Laprat, *Le rôle de la « materfamilias » romaine d'après saint Augustin ;* M. Pallassa, *Brève histoire d'un schème cicéronien au Moyen Age ;* J. Leclercq, *Un traité « De fallaciis » in theologia ;* R. Labouré, *Une charte oubliée de l'abbaye de Savigny, etc.* Cette liste est significative ; et il faut y ajouter des mélanges, une chronique, une riche bibliographie des ouvrages et articles parus depuis 1942. Bref tout ce qu'il faut à une revue pour intéresser et pour réussir. Aussi est-ce avec joie que nous souhaitons la bienvenue à ce nouvel et précieux instrument de travail. G. Bardy.

Témoignages. Cahiers de la Pierre-qui-Vire. Éditions Saint-Paul.

2e cahier. Le thème de ce cahier est la catholicité du monde et il « est fourni par la doctrine de saint Paul sur la récapitulation de toutes choses dans le Christ ». J. Scarameille envisage l'immense *octave de la création* dans l'œuvre de Claudel. Dans les *Conversations du Loir-et-Cher*, le poète nous confie : « Comme ce serait beau si tous les hommes à la fois avaient conscience de ce qu'ils font ensemble, sous l'œil de quelqu'un qui les regarde attentivement, de l'aide qu'ils se portent, de la cérémonie à laquelle ils coopèrent, de l'offrande immense que constitue la seule élévation de leurs yeux vers le ciel, de la communication qu'ils ont... Ce qu'ils font sans le savoir, je voudrais qu'ils le fassent en le sachant. Ainsi il n'y aurait plus rien de profane, tout serait saint, tout serait consacré à Dieu ».

L'*harmonie du corps humain* est étudiée par le docteur Bourguignon ; l'étude se termine par la citation de Claude Bernard : « Ce qui est essentiellement du domaine de la vie et ce qui n'appartient ni à la chimie, ni à la physique, ni à rien d'autre chose, c'est l'*idée* directrice de cette évolution vitale ». Cette harmonie organique, nous aspirons à la réaliser dans le genre humain : seule l'Église y est parvenue, M. Gilson nous en donne les raisons dans *Sagesse et Société.* Cette réussite est de l'essence même du christianisme, en raison de la nature de la foi et plus précisément de la sagesse. Mais depuis la Renaissance, « la philosophie et la science ont reven-

1. La revue est trimestrielle. Prix de l'abonnement : 200 fr. S'adresser à M. l'abbé Châtillon, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, 25, rue du Plat, Lyon, C.c. Lyon 1645.19.

diqué la fonction sociale de la sagesse chrétienne et voulu fonder sur leur universalité une société terrestre aussi vaste que la Cité de Dieu » (p. 48). Constructions métaphysiques, fantaisies plus ou moins burlesques : tentatives vouées à l'insuccès « parce que rien n'unira jamais les hommes que de servir ensemble ce qui les dépasse et que, selon la parole de saint Augustin, il n'y a rien au-dessus de l'homme, sinon Dieu » (p. 54).

Dom Thomas Dassance explique aux jeunes dans *Solitude de l'apôtre* l'antinomie qui souvent les heurte et les décourage : l'amplitude de la moisson et la rareté des ouvriers. Enfin la catholicité dans l'art est envisagée par M. Pierre Messiaen pour les mystères et Dom Claude-Jean Nesmy à propos des cathédrales.

3e cahier. Trésors de Sagesse. « Un désir profond souvent exprimé, parfois mal encore discerné, presse bien des consciences : celui de mieux connaître leur foi. Les chrétiens soucieux comme leurs contemporains de vérité et de certitude, se rendent compte qu'ils pourront puiser celles-ci dans le Trésor de Sagesse que leur offre la Doctrine de l'Église ». Tel est le sujet de ce cahier. Le premier article, d'un oblat séculier, F. Hildebrand, discerne les aspirations vers le Réel divin et une synthèse vraie en même temps qu'il invite tles laïcs à nourrir leur méditation de théologie. Les articles suivants tracent les voies d'accès à ce Trésor. La sagesse se trouve d'abord dans l'Écriture ; Dom J. de Monléon nous propose un *Retour à l'Ecriture et à sa conception traditionnelle :* il faut lire l'Écriture, accessible à toute intelligence. Mais la plupart des commentateurs modernes sont trop préoccupés d'exégèse et de sens littéral ; ils sont impuissants à nous rendre l'intelligence de l'Écriture. Assurément des exégètes, pour avoir traité la Bible comme un livre profane, non comme un livre religieux dépositaire des inventions rédemptrices de Dieu à l'égard de l'humanité, n'y ont plus découvert des valeurs de vie. Cependant si nous cherchons dans l'Écriture la Parole de Dieu, nous ne sommes sûrs de la tenir que dans le sens littéral, ce qui n'exclut pas le sens typique, ce qui n'exclut surtout pas un effort d'intelligence et de pénétration, où la théologie biblique sera d'un grand secours. Qui me dit que le commentaire de Dom de Monléon sur la Mâchoire d'âne et la source qui jaillit de la molaire soit parole de Dieu ? Je ne cherche pas une parole d'homme, si pieuse, si nouvelle, si poétique soit-elle.

Dom Nicolas Perrier a terminé ses études de théologie ; il en éprouve un certain soulagement, mais il est tout heureux de sa *Merveilleuse découverte de la théologie*, et il communique ses impressions à un de ses amis. L'article met en particulier relief la confiance dans la raison pour l'étude du donné révélé : la foi ne méprise pas la raison, mais l'emploie et l'enrichit. Les diverses formes de théologie sont présentées sommairement ; positive, scripturaire, spéculative, morale, mystique. L'auteur a tous ses avantages quand il traite de la théologie morale et il donne quelques exemples propres à engager le juriste, le sociologue, le politique à s'inspirer de la IIa Pars. Je crains que le rôle réservé à la théologie positive ne

soit trop mesquin : fixation des textes et de leur valeur, classement dans les cadres des lieux théologiques. La théologie positive a un rôle plus ample. On pourrait peut-être la définir : l'interprétation du donné révélé par lui-même. On dépasse l'inventaire et la nomenclature pour arriver à travers une organisation synthétique à la connaissance profonde et fidèle de la parole de Dieu. La théologie positive a besoin, elle aussi, du concours de la raison pour déterminer le sens primitif des mots comme nature, personne ; elle doit parler le langage des hommes ; aussi ne rattacherai-je pas à la théologie spéculative la formation des symboles : « Et l'on aura les symboles... » (p. 34). Les symboles sont antérieurs à toute théologie : ce sont des énoncés de la foi. La théologie positive ou spéculative est un effort de l'esprit humain, à l'aide d'instruments divers et suivant des lois diverses, pour parvenir à une connaissance scientifique de la foi.

Claudel nous apprend à prier avec notre Rosaire ; il nous commente l'*Ave*, « qui dans les quelques secondes de son effeuillement comporte une partie contemplative et une partie impétratoire ».

Le chrétien trouvera certitude et vérité de foi principalement dans la prière officielle de l'Église. D. Urbain David montre avec *La Doctrine en prière dans la liturgie* que « la liturgie est une école de théologie... comme l'arc-boutant se prolonge dans la flèche de la cathédrale, ainsi le dogme vit et prie dans la liturgie ».

Dom Martin Gallet dans l'*Histoire de l'Eglise et la culture religieuse*, nous détaille les avantages de l'Histoire de l'Église et les conditions auxquelles son étude peut nous être profitable. Il note avec plaisir que les érudits portent de plus en plus leurs investigations sur la théologie et le droit canon. Une série de textes bien choisis nous stimulent à développer notre culture religieuse, principalement par l'étude de l'Écriture. En conclusion de ces divers articles : un programme de culture religieuse et des indications bibliographiques. Notons en outre des poésies de Bourguignon, un conte de Jean Nesmy, un article de D. Cousin sur le millénaire de saint Odon et de nombreux comptes rendus.

Les moines de la Pierre-qui-Vire satisfont ainsi à leur programme : ils donnent à notre temps le témoignage qu'il réclame, celui d'une catholicité parfaite qui assume dans le Christ la nature et la surnature, celui d'une sagesse qui conduit l'esprit à la pleine vérité. Leur solitude les rapproche des hommes et leur paix les rend attentifs à nos angoisses.

G. Gabel

Nihil obstat : Vesontione, die 17 Augusti 1945. A. Drouet, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1945 — N° 124 3e Trimestre. Bon d'impression 2.754

Fascicules III et IV

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1945 *

FORCES SPIRITUELLES ET NEUTRALITÉ FRANÇAISE

SOMMAIRE. — La formule : forces spirituelles.
Notion des forces spirituelles.
Le rôle des « forces spirituelles » en France.
La neutralité française.

Si étonnant que cela paraisse, la formule « forces spirituelles » rencontre des ennemis, même en France, le pays qui passe pour le plus spiritualiste du monde.

Et ces ennemis viennent des deux extrêmes opposés. D'un côté, ce sont les *matérialistes*, de quelque titre qu'ils se réclament, viveurs ou rationalistes, sectaires ou utilitaires, politiques ou philosophes, hantés par un positivisme réalisateur ; ils ont tous peur que l'expression « forces spirituelles » ne vienne contrarier leur tendance à fixer l'homme sur la terre. Du côté opposé, nous trouvons les plus fervents parmi les *chrétiens*, ceux que nous pourrions appeler les mystiques, qui ont de la religion un très haut idéal et ne conçoivent pas qu'on puisse la désigner sous ce nom, pour eux très vague, de forces spirituelles, qui groupe de fait des réalités très différentes. C'est à eux d'abord que je m'adresserai, car il s'agit de leur faire admettre la nécessité d'entrer dans une voie de large compréhension, sans rabaisser leur idéal. Ils doivent bien reconnaître que la France du XXe siècle n'est plus la France une religieusement de Charlemagne ou de saint Louis ou même de Louis XIV. La révocation de l'Édit de Nantes n'a pas redonné au pays l'unité brisée par les guerres de religion. Le XVIIIe siècle,

la grande révolution, les luttes du XIX[e] et du XX[e] siècles ont aggravé les séparations. C'est un fait, la France est un pays divisé spirituellement. Cela ne doit pas l'empêcher de jouer un rôle spirituel dans le monde, ni empêcher les catholiques d'y prendre leur part.

La religion comme telle, est d'ordre surnaturel. Il ne peut être question pour nous, chrétiens, de renoncer à vivre personnellement, même en public, sur ce terrain, pour nous en tenir à une activité manifestement inférieure, même spirituelle.

Nous pouvons, par contre, accepter de n'avoir pas de reconnaissance officielle dans un État neutre. La vraie religion y a droit, sans doute, mais elle n'en a pas absolument besoin, malgré les avantages que cela constitue pour elle, comme pour la société.

Ce refus de reconnaissance ne nous empêche pas de mettre au service de la France la force spirituelle que représente la religion, au moins en tant qu'institution de fait exerçant dans le pays une influence utile. Pas un homme de bonne foi ne peut contester sa valeur à ce point de vue. Nous sommes, nous, plus conscients que personne, de sa puissance spirituelle sur le plan humain, car la religion, même surnaturelle, s'appuie sur ce qu'il y a de plus élevé et de plus noble en l'homme. L'État, même neutre, ne peut sans sectarisme refuser d'en convenir.

Devant le fait trop évident de la division française, dont quatre siècles de luttes ne permettent plus de douter, nous pouvons accepter la neutralité. Celle-ci étant admise et loyalement reconnue, de confiance et sans arrière-pensée, que ferons-nous ? Que sommes-nous dans le pays ? Nous sommes et nous restons une force spirituelle. Il y en a d'autres. Mais nous prenons notre place là, sans bouderie mais sans faiblesse, et un rôle immense nous attend.

Mais précisons avant tout le sens des mots.

*
* *

Que sont les forces spirituelles ? Quels esprits sont ici groupés ?

Ce n'est pas tant en soi que sous un angle extérieur, public, que cette association est réalisée ici. Il ne s'agit donc pas de définir chacune de ces réalités dans ses éléments constitutifs,

mais de l'envisager sous un angle très général, quoique juste d'ailleurs. La religion n'y est pas considérée sous l'angle *vérité*, qui seule compte en définitive devant Dieu, mais sous l'angle *utilité*, qui est à la portée de tous les hommes et qui d'ailleurs n'exclut pas la vérité, au contraire ; et peut-être est-ce encore le moyen le plus normal aujourd'hui de faire reconnaître la vérité.

Étant donné l'importance du sujet et la gravité des malentendus sur ce point, une précision s'impose. On s'excuse de le traduire en une définition. Les forces spirituelles peuvent être envisagées à de nombreux points de vue. Le but tout particulier de ces pages nous invite à insister, non seulement sur les notions de base et les principes généraux qui éclairent et soutiennent toute vie humaine intellectuelle et morale, mais encore sur leur rôle public et social.

Envisagées sous cet angle d'utilité commune, les forces spirituelles peuvent donc se définir ainsi : les institutions les plus aptes à développer dans un pays les *valeurs humaines supérieures*, non seulement dans l'ordre fondamental de la personnalité morale, mais encore dans celui du travail utile à tous et celui de la bienfaisance réciproque.

L'homme est composé de corps et d'âme. Les deux parties sont étroitement liées, et servir l'une c'est aider l'autre. Il est cependant des biens qui répondent davantage aux besoins du corps et contribuent à son développement, d'autres qui sont plus adaptés aux besoins de l'âme. Les premiers, d'ordre matériel, sont en un sens plus pressants, mais ils sont de valeur inférieure et assimileraient l'homme à la bête s'ils étaient seuls envisagés. Les seconds, d'ordre spirituel, sont plus nobles et plus importants, aidant l'homme à s'élever au-dessus de la matière. Ceci comprend tout ce qui contribue à embellir l'âme, à enrichir l'esprit, à affiner la liberté, à enrichir la personne par l'usage libre de ses facultés dans la recherche du bien, sans se nuire à soi-même, et en tout cas, sans nuire à autrui, ce que les autorités publiques ont le devoir d'empêcher.

Le point de vue public auquel on se place ici explique l'ordre qui va être établi entre les diverses catégories de forces spirituelles qui peuvent être reconnues dans un pays. Sur le plan pratique et extérieur où nous nous plaçons, on peut signaler d'abord les *institutions démocratiques*, entendues en un sens

très large, comme garanties des libertés fondamentales des peuples. Elles sont le développement normal de la liberté personnelle, sur laquelle repose la dignité humaine. Elles excluent les régimes autoritaires qui tendent plus naturellement que d'autres vers la tyrannie et, sous couleur d'ordre, favorisent souvent toutes les oppressions, y compris celle des consciences. Il est vrai que dans les régimes populaires l'oppression des consciences est possible, mais elle est en contradiction formelle avec les principes mêmes du régime, qui se doit très particulièrement de respecter la personne humaine et ses droits inviolables, au premier rang desquels se place la religion.

De fait, les *institutions religieuses* sont les forces spirituelles par excellence d'une société. Envisagées ainsi, toutes les religions peuvent être groupées. Il ne s'ensuit pas qu'elles aient une égale valeur, non seulement au point de vue religieux, qui est hors de cause, mais au point de vue humain lui-même, dans l'ordre des réalités spirituelles qui sont ici en jeu ; il n'est pas douteux que les institutions religieuses qui peuvent compter sur un appui divin l'emporteront à la longue sur les autres, et dans la mesure où elles assurent et obtiennent de fait cet appui. Sans doute le royaume de Dieu n'est pas de ce monde ; mais ici-bas, il est en partie fondé sur ce qu'il y a de plus noble dans l'homme, l'esprit, et c'est en partie travailler pour lui que de favoriser celui-ci ou, inversement, c'est développer l'esprit que de favoriser la religion.

Dans l'ordre humain, les *institutions culturelles* sont aussi des forces spirituelles, et elles revêtent des formes infinies, depuis la morale et l'éducation proprement dite, jusqu'aux arts les plus raffinés où triomphe le génie de l'homme.

Les *institutions sociales* ont pris de nos jours une importance magnifique, en réaction contre les abus modernes de l'exploitation des ouvriers par les employeurs dans les entreprises qui groupaient les travailleurs en grand nombre et abusaient souvent de leur faiblesse. Si utiles et nécessaires qu'elles soient, elles ne méritent cependant le titre de forces spirituelles que dans la mesure où elles travaillent à défendre les âmes en même temps que le corps et trop souvent les organisateurs des mouvements populaires, dans un but démagogique, ont abaissé l'idéal spirituel de l'ouvrier au lieu de l'élever comme ils le devaient, car si les besoins matériels du travailleur sont

urgents, ses besoins spirituels ne le sont pas moins et il faut satisfaire les uns et les autres, également, au nom de la justice.

A côté des institutions sociales modernes, préoccupées avant tout de justice, il y a place dans une société pour les *institutions de bienfaisance.* La charité chrétienne sur ce point manifeste une activité particulière, fruit du grand précepte chrétien : Aimez-vous les uns les autres. Cet amour supposait avant tout les œuvres réclamées par la justice, mais les dépassait au nom de la charité. La mise à part des premières au titre de réalisations sociales ne rend pas inutiles les autres qui vont au delà et suppléent aux déficiences fatales des organisations les mieux établies. Le rôle propre de la bienfaisance n'en est ainsi que mieux accusé. Loin de s'opposer, elles se complètent, comme se complètent et se soutiennent toutes les forces spirituelles qui viennent d'être énumérées.

D'autres formes sans doute pourraient en être trouvées et il est probable que l'avenir en fera surgir de nouvelles. La plupart de celles qui agissent actuellement dans la société paraissent pouvoir se rattacher à l'une ou l'autre des catégories qui précèdent. Plutôt qu'un catalogue, signalons les avantages qui peuvent découler de leur développement dans notre pays.

*
* *

En tout pays, les forces spirituelles devraient être l'objet d'une grande attention. En France, elles méritent une faveur spéciale, à cause de la vocation traditionnelle de notre peuple. En lui s'est incarné, au cours des siècles, le meilleur de la culture antique où s'éveilla dans l'humanité cette vie de l'esprit, que le christianisme devait élever si haut, jusqu'à donner son nom à notre civilisation, qui tient de la religion ce qu'elle a de plus élevé. La France actuelle ne reconnaît plus à la religion catholique officielle la place qu'elle eut longtemps. Elle ne peut du moins refuser à l'inscrire parmi les « forces spirituelles » du pays, ce qui donne immédiatement à cette formule une valeur hors pair. Ailleurs, les forces spirituelles désignent souvent celles qui se déploient en dehors de la religion et déjà elles sont d'un haut prix. Mais si la religion s'y adjoint, elles deviennent inestimables. Dans un pays comme la France, elles doivent jouer un rôle de premier plan.

1. Dans la métropole, elles peuvent réaliser l'*union* entre Français, dont on parle tant sans préciser sur quelles bases. Les intérêts matériels doivent entrer en ligne de compte et il faut les assurer de toute manière. Mais, si nécessaires soient-ils, ils ne peuvent suffire à tous, notamment en un pays où la vie de l'esprit est éveillée et développée comme elle l'est chez nous. C'est sur le plan spirituel que nous sommes divisés, et c'est là que doit se faire le rapprochement entre Français : il ne viendra que de l'accord sur les forces spirituelles.

Le sujet, me dira-t-on, n'est-il pas plutôt de nature à diviser, témoin les guerres de religion ? Précisément, faut-il répondre sans hésiter, nous employons la formule « forces spirituelles » pour trouver un point de contact admis par tous sur un plan humain, qui n'est pas spécifiquement religieux, et ceci peut être d'une grande fécondité en tout domaine, pour le bien du pays. Ainsi les conflits seront écartés radicalement du plan politique et social, car c'est là seulement qu'ils s'enveniment. Quant au plan religieux proprement dit, rien n'empêche les échanges de vues et les discussions et les joutes doctrinales : la lumière ne peut que jaillir de ces rencontres spirituelles. Les chrétiens ne les redoutent pas ; ils ont assez de confiance en la valeur de leur cause, en la puissance de leur religion, pour n'avoir pas besoin d'un appui spécial de l'État.

Si, du reste, jadis, les catholiques réclamaient un droit, ce n'était point par sentiment de faiblesse, mais, au contraire, par estime de la vérité et sens profond de ses droits. Puisque la division trop réelle des esprits dans le pays ne permet plus cette affirmation fondamentale des droits de la vérité, plaçons-nous sur le terrain *du fait*, et de plain-pied avec toutes les forces spirituelles du pays. Nous faisons ainsi à la paix nationale un sacrifice immense, mais nous avons au moins le droit d'être reconnus — ainsi que toute religion — comme une force spirituelle véritable. L'union des Français ne peut s'établir que sur la liberté spirituelle.

On me dira : au fond, ce que vous cherchez, étant donné la situation du catholicisme en France, c'est la suprématie et la prédominance catholiques.

Je ne serais pas catholique si je mettais en doute la supériorité du catholicisme en soi ; je m'aveuglerais si je méconnaissais la force qu'a été le catholicisme pour la France dans

le passé lointain, et même, en dépit des apparences, dans ce passé immédiat qu'est la France contemporaine depuis la Révolution ; je trahirais ma religion et même ma patrie si je renonçais à proclamer cette force spirituelle. Il y a loin de là à s'imposer seul et et à refuser toute valeur spirituelle au protestantisme, au judaïsme ou à l'islamisme. Devant le matérialisme montant, je puis très bien admettre que l'État fasse appel à tous et les traite avec égalité sur le plan administratif, car son rôle se borne à administrer les forces du pays pour le bien de tous. Pour promouvoir ce bien, il est de notre intérêt à tous de nous appuyer sur des forces spirituelles.

2. Une autre raison non moins pressante doit nous y pousser encore. La France a une grande mission coloniale à remplir. Celle-ci ne consiste pas seulement en réalisations d'ordre matériel. Il y a surtout les âmes à élever et en même temps à unir. La communauté française ne doit pas être un vain mot. Les développements des colonies aboutiront fatalement à leur séparation, si l'union des âmes ne se fait pas. Et il n'y a qu'un seul moyen de pénétrer les âmes : les forces spirituelles. Le bloc musulman ne pourra pas être pénétré directement ni par le matérialisme, ni par le christianisme. Quel que soit le niveau spirituel de l'islamisme, celui-ci représente un certain spiritualisme, par son Dieu unique, et le musulman a un sens très aigu de la supériorité que cela constitue sur le matérialisme athée. Les concessions morales que le musulman trouve, d'autre part, dans sa religion et qui le laissent indifférent devant les théories des disciples d'Épicure, n'émoussent pas assez son sens religieux pour éveiller les inquiétudes profondes qui agitent les âmes privées de Dieu. Il ne nous reste qu'un point de contact avec l'âme musulmane : c'est la reconnaissance de la force spirituelle relative, mais réelle, que représente la religion. Un large spiritualisme peut le rejoindre, et c'est par cette voie seule que nous pouvons espérer un jour l'assimiler sans chercher à le christianiser. Qu'importe que ceci puisse être le fruit, très lointain mais normal, du jeu des forces spirituelles, inégalement pénétrantes, quoique également reconnues et appuyées par l'État : celui-ci reste neutre. On éviterait ainsi cette contradiction de la politique française qui dans les colonies protège la religion des musulmans ou des

païens et dans la métropole méconnaît les religions et même les combat, au moins par sa neutralité négative, qui est en fait une hostilité déguisée.

3. La France a plus à gagner encore sur le plan international. Elle fut jadis à la tête des nations. Elle est au second rang, et sa place parmi les « grands », à côté de plusieurs colosses, ne fait illusion à personne. Et cependant, elle a en mains un prestige immense qui peut tout sauver et lui assurer la première influence spirituelle du monde. Mais il y faut autre chose que la langue, laquelle a déjà une associée et n'a obtenu que de justesse la reconnaissance de son privilège traditionnel. Quel appui le prestige de ses maîtres au dehors ne trouverait-il pas dans une politique française expressément et très largement protectrice des forces spirituelles, *toutes les forces spirituelles*, quelles qu'elles soient, pourvu qu'elles méritent leur nom et contribuent de quelque manière à développer les valeurs humaines supérieures !

Quel exemple ce serait dans le monde si la France inscrivait dans sa *Constitution* future, parmi ses lois fondamentales, la protection des forces spirituelles ! Quel élan dans le monde à l'heure où règnent tant d'inquiétudes sur l'avenir, à l'occasion des expériences nouvelles que les peuples sont décidés à tenter, après les bouleversements du demi-siècle écoulé, et à l'heure où la fameuse bombe atomique a saisi de stupeur les plus obstinés des rêveurs, fixés par principe dans un vague optimisme.

Si un ministère était vraiment ce qu'il doit être, un organisme de contrôle, mais surtout de soutien et non de contrainte, on en souhaiterait un même pour ces valeurs infiniment délicates, en dehors de l'Instruction ou les Beaux-Arts qui ont déjà le leur en propre. Un *Ministère des forces spirituelles*, réalisé en esprit vraiment libéral, soutenant tout ce qui élève et grandit l'homme du côté de l'esprit, selon toutes les traditions anciennes et nouvelles de la France, aurait un programme plus fécond que celui des Loisirs ! Et quel exemple dans le monde ! Quel pays ne reconnaîtrait dans la France un guide et ne se ferait à la longue un honneur, presque un devoir, de la suivre ? N'est-ce pas là la vraie grandeur ? C'est aussi la plus nécessaire dans le monde nouveau qui commence.

Tous ces avantages consoleraient-ils pleinement les catholiques conscients des droits de la vérité de la concession qu'ils auraient faite à la paix nationale ? Non, certainement, car les droits de la vérité sont hors de prix et imprescriptibles. Mais devant le fait de la division où se trouvent aujourd'hui les âmes dans la communauté française, accrue des colonies, ils accepteraient loyalement le sacrifice demandé par la nécessité de la concorde et du progrès. Ils entreraient sans réserve dans la neutralité française, pourvu que celle-ci soit une neutralité non pas hostile, mais bienveillante pour toutes les forces spirituelles dignes de ce nom.

*
* *

Cette neutralité consiste avant tout en l'absence de pression exercée par les pouvoirs établis au profit de la religion ou contre elle. La religion ne demande pas de faveur, mais elle ne doit pas, non plus, être victime d'exclusions et de passe-droits.

Il s'agit bien de *pression*, laquelle peut s'exercer de façon directe, mais plus souvent et plus gravement peut-être, de façon indirecte, en se cachant, par le jeu des intérêts.

La religion est une force spirituelle bien spéciale, très délicate, qui atteint les âmes jusqu'au plus intime d'elles-mêmes et certains en traitent avec une lourdeur désespérante, faute de comprendre toute la complexité et la finesse de la question.

La neutralité doit respecter la liberté sous toutes ses formes, soit celle du libre penseur qui s'exprime en négations ou seulement par le silence, soit celle du croyant qui s'exprime en affirmations et en actes positifs.

La première s'accommodera aisément d'une école d'où la religion est bannie. La seconde ne peut pas s'en contenter. Concédons à l'État neutre le droit d'ériger pour les non-croyants des écoles officielles dont Dieu est absent ; il doit en retour accepter et soutenir la fondation d'écoles libres où la religion a sa place pour les croyants. Nous voulons bien laisser aux premiers les honneurs de l'école officielle ; ils ne peuvent refuser aux seconds le droit à une école libre conforme à leur croyance et les moyens concrets de la réaliser.

Tous les pays libres ont ainsi résolu le problème, des républiques comme la Suisse et les États-Unis, ou des monarchies

démocratiques comme l'Angleterre et la Hollande. La France jusqu'ici n'avait adopté qu'une demi-solution qui, déclarent les croyants, lèse gravement la liberté religieuse sous couleur de neutralité. Si quelqu'un est juge en la matière, ce ne sont évidemment pas les libres penseurs, qui ignorent tout de la religion, quand ils ne la combattent pas ; ce sont les croyants eux-mêmes, qui feront toutes les concessions de prestige qu'on voudra, mais qui n'en feront jamais sur ce point vital. La vraie paix religieuse, la vraie paix française, dans la pleine liberté spirituelle, est à ce prix. C'est à ce titre d'organe de forces spirituelles que les écoles libres peuvent et doivent s'organiser avec l'appui de l'État.

La reconnaissance ainsi entendue des forces spirituelles, quelles qu'elles soient, ne compromet pas la neutralité religieuse de l'État, puisqu'elle ne constitue pas une pression exercée par les autorités publiques sur les consciences. En fait, on se tient exclusivement ici sur le plan humain, où l'on constate les heureuses répercussions de l'activité religieuse, sans pénétrer dans le domaine propre des religions.

Il n'y a donc pas là d'appui proprement dit donné à la religion comme telle ; on l'envisage dans ses effets temporels lesquels sont indiscutables, bien qu'ils soient très accessoires du point de vue strictement religieux.

L'exercice même des institutions religieuses que nous avons rattachées aux forces spirituelles n'est pas davantage opposé à la neutralité officielle. Celle-ci n'atteint que leur côté humain ; elle laisse toute liberté d'expression à leur activité, et d'autant plus que cette activité est mieux maintenue sur un plan purement spirituel, sans risque de dégénérer en conflit. La reconnaissance de toutes les religions à titre de forces spirituelles constitue en effet un très efficace appui contre les abus qui ont pu jadis envenimer socialement des conflits destinés par nature à rester d'ordre spirituel.

Un danger plus grave pourrait être celui de l'indifférence en matière de religion, laissant entendre que toutes sont également bonnes et respectables. Mais seuls des esprits très lourds pourraient se laisser entraîner à de telles conclusions. La reconnaissance de l'État sur le plan des forces spirituelles n'a rien d'une approbation religieuse ; elle est d'ordre purement administratif et ne pénètre pas dans le sanctuaire. Cependant le

danger de confusion existe et il impose au fidèle le souci plus attentif de rester attaché à sa foi, de la mieux vivre, pour éviter tout écueil et même pour entraîner les autres dans les voies de la vérité, sans vaines querelles mais sans faiblesse, et avec une puissance accrue de rayonnement et de vie. Les forces spirituelles doivent en effet rayonner, mais dans la lumière et dans la paix. Leur activité n'est en rien contraire à la vraie neutralité décrite plus haut, et celle-ci n'a rien à redouter de leur épanouissement.

F. Cayré.

LE MAUVAIS RICHE

(Lc., xvi, 19-31)

---

19 Il y avait un homme riche qui était vêtu de pourpre et de
lin et chaque jour festoyait de façon magnifique. 20 Par contre il
y avait un mendiant, du nom de Lazare, qui gisait à sa porte, couvert
d'ulcères, 21 et désireux de se rassasier de ce qui tombait de la table
du riche ; mais les chiens eux-mêmes venaient lécher ses ulcères.
22 Or il arriva que le mendiant mourut et il fut porté par les anges
dans le sein d'Abraham ; le riche mourut pareillement et il fut
enseveli. 23 Et dans l'enfer levant les yeux, tandis qu'il était dans les
tourments, il vit Abraham de loin et Lazare dans son sein 24. Et
élevant la voix, il dit : « Père Abraham, aie pitié de moi, et envoie
Lazare pour qu'il trempe l'extrémité de son doigt dans l'eau et
qu'il me rafraichisse la langue, car je suis torturé dans cette flamme.
25 Abraham répondit : « Mon enfant, souviens-toi que tu as reçu
tes biens durant ta vie, et que pareillement Lazare ses maux ; main-
tenant il est ici consolé, et toi tu es torturé. 26 D'ailleurs, entre nous
et vous, un grand abîme existe, en sorte que ceux qui voudraient
passer d'ici vers vous ne le pourraient pas et que de là-bas on ne
peut davantage passer jusqu'à nous. 27 Et [le riche] reprit : « Je te
prie donc, père, d'envoyer Lazare dans la maison de mon père ;
j'ai en effet cinq frères, pour qu'il lui témoigne [de ces choses],
afin qu'ils ne viennent pas, eux aussi, en ce lieu de tourments ».
29 Abraham répartit : « Ils ont Moïse et les prophètes ; qu'ils les écou-
tent. 30 Il reprit : « Non, père Abraham, mais si quelqu'un d'entre
les morts vient auprès d'eux, ils feront pénitence ». 31 [Abraham],
lui dit : « S'ils n'écoutent ni Moïse ni les prophètes, quelqu'un ressus-
citerait-il d'entre les morts, ils ne se laisseront pas convaincre ».

Saint Luc est le seul des évangélistes à nous avoir conservé cette parabole. Il l'a insérée dans un discours que le Sauveur adresse aux Pharisiens et dont le thème principal est précisément l'usage des richesses. Ce récit, dramatique au point que saint Ambroise et d'autres Pères de l'Église l'ont pris pour une histoire vécue, illustre de terrible façon les invectives adressées par le Maître doux et humble de cœur aux riches inhumains : « Malheur à vous, riches, parce que vous avez [ici-bas] votre consolation ; Malheur à vous, qui êtes rassasiés

maintenant, parce que vous aurez faim ; Malheur à vous, qui riez à présent, parce que vous serez dans le deuil et dans les larmes ! » (Lc., vi, 24-25). Nous y percevons, par contre, un écho de la première béatitude (Mat., v, 3) : « Bienheureux les pauvres en esprit car le royaume des cieux leur appartient. » Notre parabole n'a point perdu de son actualité au cours des siècles, car hélas ! les mauvais riches sont tout aussi nombreux qu'aux jours d'Hérode Antipas ; ne sont-ils point les clients de cet odieux marché noir, que fouaillerait certes vigoureusement le Sauveur s'il revenait parmi nous ?

La parabole comporte deux tableaux qui sont en plein contraste. En cette vie, nous voyons un riche, comme tant d'autres. Il ne songe qu'à jouir égoïstement de sa fortune. Il a tout à souhait : des vêtements somptueux et une table fastueusement servie. Ne s'habille-t-il pas de pourpre, comme les gens de qualité, et de fin lin ? Pourtant il n'est pas foncièrement mauvais ; il a du cœur. Le divin paraboliste ne le montrera-t-il pas bientôt soucieux du sort éternel de ses frères[1] ? C'est donc qu'il garde le sens familial et reste attaché aux siens. Mais la richesse est pour lui comme le blindage d'un coffre-fort : elle l'isole. Il est probable que, bien-pensant comme les gens de condition, il assiste dévotement aux offices de la synagogue. Il y entend lire d'une oreille distraite Moïse et les prophètes, et écoute les commentaires qui en sont faits, en rêvant sans doute à tout autre chose : au fin repas du sabbat qui l'attend, aux moyens d'arrondir encore sa fortune par d'habiles opérations, que sais-je encore ? Et pourtant s'il prêtait une oreille attentive aux vénérables textes qu'on lui commente, ne saisirait-il point d'emblée le profond hiatus qui existe entre sa vie réelle et les principes de cette religion dont extérieurement il fait profession ?

Moïse lui dit : « Si tu prêtes de l'argent à quelqu'un de mon peuple, au pauvre qui est avec toi, tu ne seras pas à son égard comme un créancier, tu n'exigeras pas de lui d'intérêt. Si tu prends en gage le manteau de ton prochain, tu le lui rendras

---

1. Il est clair que Jésus ne prétend pas ici aborder la question théologique de la perversion de la volonté chez les damnés ; il suit les lois d'un genre littéraire déterminé, la parabole. Celle-ci comporte une manière de parler populaire, apte à mieux graver la leçon qui se dégage de l'ensemble du récit.

avant le coucher du soleil, car c'est sa seule couverture, le vêtement dont il s'enveloppe le corps : sur quoi coucherait-il ? S'il crie vers moi, je l'entendrai, car je suis compatissant » (*Ex.*, XXII, 25-27). Et encore : « Quand tu feras ta moisson dans ton champ, si tu as oublié une gerbe dans le champ, tu ne retourneras point pour la prendre : elle sera pour l'étranger, pour l'orphelin et pour la veuve, afin que Yahweh, ton Dieu, te bénisse dans tout le travail de tes mains. Quand tu secoueras tes oliviers, tu ne fouilleras pas après coup [les branches] : le reste sera pour l'étranger, pour l'orphelin et pour la veuve. Quand tu vendangeras ta vigne, tu ne cueilleras pas après coup les grappes [qui y seront restées] : elles seront pour l'étranger, pour l'orphelin et pour la veuve. Tu te souviendras que tu as été esclave dans le pays d'Égypte : c'est pourquoi je te commande d'agir ainsi » (*Deut.*, XXIV, 19-22).

Le langage des prophètes est plus énergique encore. C'est Dieu qui, par la bouche d'Isaïe, lui déclare :

« Le jeûne qui me plait...
N'est-ce pas que tu rompes ton pain à celui qui a faim
Et que tu recueilles chez toi les malheureux sans asile ;
Si tu vois un homme nu, que tu le couvres,
Et que tu ne te détournes point de ta propre chair ? »
(Is. LVIII, 7.)

A ces ancêtres, Osée reprochait déjà leur manque de compassion (Os., IV, 1). Et ne sont-ce pas ses propres ripailles que vitupère Amos en annonçant le châtiment qui point à l'horizon ?

« Ils sont couchés sur des lits d'ivoire
Et s'étendent sur leurs divans ;
Ils mangent les agneaux du troupeau
Et les veaux engraissés dans l'étable.
Ils folâtrent au son de la harpe ;
Comme David, ils ont inventé des instruments de musique.
Ils boivent le vin dans de larges coupes,
Ils se parfument avec les huiles les plus exquises,
Et ils ne sont pas malades de la plaie de Joseph.
C'est pourquoi ils seront maintenant emmenés captifs en tête des [captifs.
Et les cris de joie de ces voluptueux ne se feront plus entendre »
(AM., VI, 4-7.)

L'homme nu, le famélique sans asile, ne le voyait-il pas chaque jour gisant à sa porte, en la personne de Lazare ? Et cependant « il se détournait de sa propre chair ».

Comme pour servir de repoussoir à ce peu sympathique personnage, Jésus campe en regard la silhouette de Lazare. Quelques traits vigoureux lui suffisent. C'est un miséreux πτωχός[1], couvert d'ulcères et mourant de faim. Nous voudrions pouvoir adopter l'exégèse lénifiante du P. Buzy, d'ordinaire mieux inspiré, et supposer que Lazare recevait, à défaut des reliefs des festins délicats, quelque soupe plantureuse ou, au moins, des croûtes de pain sec[2]. Mais de cette prétendue charité du riche la parabole ne fait la moindre mention. Bien au contraire, elle appuie sur la faim qui torture le mendiant et nous laisse deviner son regard implorant — ne désirait-il point se rassasier de ce qui tombait d'une table abondamment garnie, mais son désir restait inassouvi[3]. Un dernier trait accentue encore la détresse du malheureux, trait que nos habitudes d'occidentaux nous porteraient à interpréter à contresens. N'avez-vous jamais entendu opposer la compassion des chiens de la parabole à la dureté des hommes ? Tel n'est pourtant pas le sens de ce détail. Le chien d'Orient est généralement un animal à demi-sauvage[4] ; en quel degré d'abjection n'est point tombé le pauvre Lazare puisqu'il est incapable d'écarter de ses plaies ces bêtes importunes ! S'il fréquente assidûment la demeure du riche sans entrailles, c'est peut-être à cause de la situation de celle-ci, qui lui permet d'escompter

1. De πτώσσω dont le sens premier est se cacher, se blottir en tremblant, et le sens dérivé « mendier ».

2. Buzy, *Les paraboles* (Paris, Beauchesne, 1932), p. 362-399, particulièrement p. 388 sq. Cf. la critique très pertinente de J. Pirot, *Allégories et paraboles dans la vie et l'enseignement de Jésus-Christ* (Marseille, 1943), p. 195-199. Notre dissentiment avec le R. P. Buzy sur l'exégèse de cette parabole n'entrave en rien notre admiration pour son étude vraiment magistrale.

3. L'incise *et nemo illi dabat* (21), et personne ne lui en donnait, manque dans tous les manuscrits grecs et dans un certain nombre de ceux de la *Vulgate*. Elle provient sans doute de *Lc.* xv, 16 (parabole du fils prodigue). Elle est, du reste, bien dans le sens de notre parabole.

4. « Le caractère dangereux du chien des pays orientaux est confirmé par beaucoup de naturalistes et de voyageurs. On sait que cet animal vit dans un état demi-sauvage et qu'il ne craint pas, surtout quand il a faim, de s'attaquer à l'homme lui-même. Il est souvent question dans le Talmud, de sa morsure. Poussé par le besoin, il déchire des agneaux, et ... il est tellement redouté des hommes, qu'une femme enceinte avorte un jour rien que pour avoir entendu les aboiements d'un chien... Et il faut remarquer que, pour tous ces traits, c'est du chien ordinaire qu'il s'agit, non du chien enragé, dont le Talmud dépeint la férocité d'une tout autre façon. » (Krauss dans la *Revue des Etudes juives*, t. LIII, p. 20).

l'aumône de quelque passant. En tout cas, si la parabole n'en dit rien, elle marque bien le froid dédain du riche.

Voici pourtant que tout va changer. Lazare vient à mourir. Des soins donnés à sa dépouille mortelle, pas un mot. Ses funérailles furent sans doute sommaires : qui se soucie bien ici-bas du cadavre d'un mendiant ! Lorsque le riche mourra à son tour, il recevra une sépulture honorable[1], comme il convient à un puissant du jour : des pleureuses à gages en troupes nombreuses se lamenteront en rappelant les qualités, vraies ou imaginaires, du défunt ; les parfums de prix seront répandus sur son corps, on le déposera enfin dans un beau sépulcre taillé dans le roc, tel qu'on en peut voir encore aux environs de la Ville Sainte. Avec des modalités différentes, il en est bien toujours ainsi : profusion de fleurs et de couronnes, tentures somptueuses, chants étudiés, pompes liturgiques d'une part, et de l'autre le corbillard du pauvre que personne ne suit. Et pourtant, aujourd'hui comme alors, la parole de l'Ecclésiaste reste profondément vraie : « Sorti nu du sein de sa mère, [le riche] s'en ira comme il était venu, et il n'aura rien pour son travail qu'il puisse emporter avec lui » (*Eccl.*, v, 14). La mort vient qui égalise toutes les conditions.

Voilà pour le corps ; mais l'âme ? Celle de Lazare, ce mendiant loqueteux, dont les riches délicats se détournaient, est recueillie amoureusement par les Anges comme un objet infiniment précieux et déposée par eux dans le sein d'Abraham. L'image du banquet pour figurer le bonheur des élus est classique : à ce banquet, le Père des croyants préside. Si Lazare repose sur son sein, comme saint Jean à la Cène sur celui de Jésus, c'est donc qu'il est à une place d'honneur. Quel changement de situation !

Le riche, lui, est en enfer. C'est en vain qu'il implore un faible adoucissement à ses maux : Abraham lui rappelle qu'entre lui et Lazare une infranchissable séparation existe. Leur sort est fixé irrévocablement par la mort. Avec la sèche réponse

1. Le verbe *θάπτω* implique une nuance honorable : « *ἐτάφη* est donc encore un privilège du riche, quoique ce petit mot ait quelque chose de sinistre après une vie de plaisirs » (Lagrange, *Evangile selon saint Luc* (Paris, Gabalda, 1921), p. 445). Il faut lier *in inferno* avec ce qui suit et non, comme dans la *Vulgate*, avec ce qui précède : *sepultus est in inferno*, il fut enseveli en enfer.

du grand ancêtre, la parabole est complète ; nous savons où conduit normalement l'usage égoïste des richesses : « Il y a un enchaînement fatal entre la jouissance égoïste des richesses et l'enfer. L'enfer est alors le dénouement normal, ce n'est pas une exception, ou un accident, c'est le point d'arrivée d'une voie simple. Le luxe et la bonne chère développent l'égoïsme, amollissent l'âme, l'aveuglent..., le souci de jouir devient totalitaire, envahit tout et élimine tout ce qui viendrait troubler, fait perdre le sens du prochain, de Dieu. Cela finit normalement en Enfer[1]. » Nous pourrions placer en exergue de cette terrible parabole le texte de saint Jacques : « Le jugement sera sans miséricorde pour celui qui n'a pas fait miséricorde » (JAC., II, 13).

La leçon inculquée est si importante, que Notre-Seigneur croit devoir insister par une reprise, qu'on ne saurait assimiler à un développement extraparabolique. Le sort du mauvais riche est définitif, mais ses cinq frères ! S'il pouvait, pendant qu'il en est encore temps, leur épargner de conduire jusqu'au bout la triste expérience qu'il vient de faire lui-même ! L'expédient qu'il suggère serait inopérant. Si Moïse et les prophètes n'ont aucune influence sur leur comportement parce que les richesses causent l'épaississement du sens religieux, l'apparition de Lazare resterait vaine : ils se persuaderaient aisément avoir été les victimes d'une illusion des sens et continueraient à jouir paisiblement de leur fortune.

L'enseignement qui découle de cette parabole est donc d'une netteté sans bavure. Notre-Seigneur n'y condamne pas la richesse en soi. Un Bayet a pu écrire au sujet de notre parabole : « Le seul fait d'avoir possédé des richesses et d'en avoir usé suffit donc à vouer le riche à l'enfer. La vie future est comme une revanche qui fait du misérable un riche et du riche un misérable[2] ». C'est là un lourd contresens. Au reste, Jésus,

1. J. PIROT, *op. cit.*, p. 193.

2. BAYET, *Les morales de l'Evangile* (Paris, Rieder, 1927), p. 82. De même, KLAUSNER : « Dans cette parabole le riche ne fait aucun mal et pourtant il est voué à l'Enfer, uniquement parce qu'il est riche et qu'il a joui des biens de ce monde, et Lazare, le pauvre, est « dans le sein d'Abraham » (expression hébraïque caractéristique), non parce que c'est un juste et qu'il fait le bien, mais uniquement parce qu'il est pauvre et qu'il n'a pas eu de joie en ce monde » (*Jésus de Nazareth* (Paris, Payot, 1933), p. 540).

encore qu'Il préférât les pauvres, a admis les riches dans son intimité. Marie de Béthanie, la sœur de Lazare le ressuscité, devait jouir d'une large aisance : l'amphore de parfum répandu sur la tête du Divin Maître suffirait à en témoigner. Le nard précieux est estimé à 300 deniers (Jo., xii, 5) : soit le gain de presque une année de travail[1]. Les sanhédrites, Joseph d'Arimathie et Nicodème, qui prodiguent les onguents afin d'embaumer le corps du Divin Crucifié, n'étaient pas davantage des va-nu-pieds.

Jésus n'enseigne pas non plus que les richesses peuvent conduire à l'éternelle damnation. Il s'agit de bien autre chose que d'une pure possibilité ! C'est une éventualité certaine, fatale même, en un sens.

Le Sauveur vise une classe particulière de riches, celle qu'il condamnera impitoyablement au jour de jugement : « Retirez-vous de moi, maudits, [allez] au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges. Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire ; j'étais étranger, et vous ne m'avez pas recueilli ; nu, et vous ne m'avez pas vêtu ; malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité... En vérité, je vous le dis, chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait » (Mat., xxv, 41-45). Le riche jouisseur est une proie désignée pour les flammes éternelles, non parce qu'il est riche, mais parce que son égoïsme lui a fait oublier la fonction sociale de ses richesses. Bossuet le savait bien lorsqu'il s'écriait : « C'est, messieurs, cette dureté qui fait des voleurs sans dérober, et des meurtriers sans verser du sang. Tous les saints Pères disent, d'un commun accord, que le riche inhumain de notre Évangile a dépouillé le pauvre Lazare, parce qu'il ne l'a pas revêtu ; qu'il l'a égorgé cruellement, parce qu'il ne l'a pas nourri : *quia non pavisti, occidisti.* Et cette dureté meurtrière est née de son abondance et de ses délices[2] ».

1. La parabole des ouvriers de la onzième heure nous montre que le denier était le salaire ordinaire d'une journée de travail (Mat., xx, 2).
2. *Sermon du Mauvais Riche, Carême du Louvre, IIe dimanche* (*Œuvres oratoires*, t. IV de l'édition Lebarq (Paris et Lille, Desclée et de Brouwer, 1892), p. 108).

Voulez-vous, riches, ne pas descendre jusqu'au bout la pente fatale ? détachez-vous intérieurement de vos richesses, profitez de ce Mammon d'iniquité pour vous faire des amis, c'est-à-dire soyez généreux pour les nombreux Lazare qui vous entourent. Sous leurs haillons, votre foi vous fera découvrir Jésus qui se cache et attend de vous un secours.

J. Renié, S. M.

LA THÉOLOGIE DE SAINT THOMAS ET LA GRACE ACTUELLE

SOMMAIRE. — *Exposé de la thèse de S. Thomas.*

Quelques textes de saint Thomas où figure la locution *interior instinctus*. Cette locution désigne, d'une manière stable tout au long de la carrière de saint Thomas, un secours de Dieu, 1° distinct de l'infusion de la grâce sanctifiante puisqu'il est fonctionnellement équivalent au miracle ; 2° distinct de la motion créatrice universelle parce qu'il est immédiatement spécifié par l'assentiment, déjà surnaturel, à la faveur duquel l'infusion de la grâce est possible. L'instinct intérieur constitue donc une motion tierce : à la différence du miracle, elle s'exerce d'une manière immédiate et par mode de finalité ; à la différence de la grâce habituelle, elle n'établit pas dans un état stable mais fait passer d'un état à un autre.

L'instinct intérieur étant essentiellement relation actuelle de l'homme à Dieu, il reçoit différents noms, selon qu'on met en évidence le pôle incréé ou le pôle créé de cette relation.

Comparaison de l'instinct intérieur et de la grâce actuelle : équivalence fonctionnelle, identité d'essence si la grâce actuelle est envisagée comme actuante, même note de surnaturalité substantielle. Rappel des lieux où saint Thomas affirme l'existence d'une motion divine élevante au cours du processus de justification.

Critique de la thèse du R. P. Bouillard.

Présentation des textes : l'instinct intérieur passé sous silence ou résorbé dans la motion créatrice universelle ; la conversion instantanée de saint Paul, indûment affirmée comme cas normal de conversion.

Interprétation des textes : 1° Sens des mots : la matière conçue comme opposée à la forme selon Avicenne et non comme relative à la forme selon Aristote ; les mots « essentiel, accidentel », isolés de leur contexte métaphysique et interprétés en problématique moderne.

2° Cohérence des propositions : l'habitus tel que le décrit le R. P. B. n'est compatible avec l'immédiation de la cause incréée que si on en fait une pure motion, et non, comme saint Thomas, une structure stable ; il ne peut y avoir de « commun dénominateur » entre différentes modalités de la motion divine actuante en tant qu'elle procède de Dieu, mais la métaphysique de la finalité montre très naturellement qu'il existe, dans l'ordre du retour vers Dieu, trois motions distinctes. C'est pour avoir oublié que c'est dans l'ordre du retour, et dans celui-là seulement, qu'on peut et qu'on doit distinguer, que le R. P. B. tombe dans plusieurs erreurs d'interprétation ; il est faux de soutenir qu'une puissance est mue d'une manière nécessaire-

ment violente lorsqu'elle est dépourvue d'habitus : et cela d'autant plus que la cause motrice est immanente.

3o Raisonnement : il est parfaitement vain de s'attarder à montrer que dans un sujet en état de grâce les actes surnaturels procèdent des habitus, pour étendre indûment cette même conclusion au sujet non encore justifié. La critique métaphysique et positive de la thèse du R. P. B. appelle une revision des conclusions méthodologiques liées à cette thèse.

L'homme est créé par Dieu pour connaître et pour aimer son créateur, pour vivre éternellement de lui. L'affirmation d'une destinée humaine personnelle transcendant l'attente et en un sens les possibilités de la nature, est une vérité propre au christianisme. Elle pose le délicat problème de l'insertion, dans une structure créée, d'un organisme destiné à atteindre l'incréé et des secours particuliers requis à la mise en œuvre de cet organisme. Ce problème est l'un des plus amples qui se présentent à qui veut comprendre la destinée humaine ; il ne s'impose pas moins à l'attention du moraliste soucieux de fixer les normes de l'agir qu'à l'investigation du sage avide de contempler l'ordre de l'univers spirituel. Aussi bien cette importante question n'a-t-elle cessé de tenir en éveil la curiosité des théologiens, voire de stimuler leur imagination. Pélagianisme et quiétisme marquent des extrêmes qu'il n'est pas possible de côtoyer sans danger ; mais on pourrait croire qu'il existe du moins, entre ces bornes qu'on ne saurait atteindre, une large zone d'indétermination dans laquelle s'inscrit l'évolution de la pensée théologique au cours des siècles. Il ne faudrait cependant pas que les apparences fassent illusion : la différence de l'expression, conséquence immédiate de l'évolution de l'ambiance sémantique, recouvre généralement une permanence fondamentale qui exprime par la médiation du temps l'unité de la vérité. Nous nous proposons dans cet article d'exposer un aspect important de la solution apportée par saint Thomas à la question de l'engagement surnaturel de l'homme. D'une manière plus précise, comment saint Thomas concevait-il le secours dont l'homme déchu et racheté a nécessairement besoin pour accéder à l'ordre surnaturel ? Ce secours est-il, selon le Docteur angélique, une motion tierce, distincte du concours divin universel impliqué par l'existence de toute créature, distincte également de la grâce

habituelle possédée d'une manière stable par le sujet spirituel humain ; ce secours est-il au contraire confondu par saint Thomas tantôt avec la motion universelle, tantôt avec l'infusion de la grâce sanctifiante ? Telle est la question que peut se poser le théologien soucieux de recueillir en saint Thomas l'écho autorisé d'une tradition à laquelle saint Thomas a apporté la contribution la plus décisive. Dans un ouvrage récent de théologie historique, le R. P. Bouillard[1] a le mérite de poser cette question d'une manière précise et sur la base ferme de la critique textuelle. Cet auteur pense avoir établi que c'est la seconde partie de l'alternative qui est vraie ; il conclut en conséquence que saint Thomas n'a introduit dans sa théologie de la justification aucune motion divine élevante analogue à la grâce actuelle de la théologie moderne : « Il n'y a donc plus de place dans la *Somme Théologique*, pour une préparation éloignée à la foi et à la grâce par les lumières de la raison et la bonne volonté naturelle. La conversion à Dieu commence strictement avec la foi ; et la foi est à tous égards une grâce prévenante, un don absolument gratuit de Dieu. Si la préparation à la grâce commence avec l'acte de foi et si, d'autre part, l'acte de foi est impossible sans l'habitus correspondant, toute préparation à la grâce implique la présence d'habitus infus, au moins celui de la foi » (194). « Saint Thomas ne connaît pas la distinction entre la grâce actuelle et le concours naturel » (202). Après avoir remarqué que le fait que saint Thomas ait « schématisé l'idée de grâce selon des concepts aristotéliciens » (202) n'entraîne pas que la grâce soit pour lui naturelle, le R. P. Bouillard poursuit : « Inversement, il est impossible de prouver que saint Thomas a distingué deux sortes de motions, l'une naturelle, l'autre surnaturelle » (202). La connaissance de l'ange (1, LXII, 2) et la conversion de l'homme

1. Henri BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique* (publiée sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière), Paris, Aubier, 1944.

Le lecteur trouvera dans le présent numéro une analyse d'ensemble de cet ouvrage. Nous n'en relèverons, dans cet article, que ce qui concerne notre objet.

La locution « théologie historique » (p. 224) désigne l'application faite à la théologie des méthodes et des techniques de l'histoire. Sauf mention contraire, les numéros entre parenthèses après les citations entre guillemets renvoient aux pages de cet ouvrage.

(2-2, VI, 1) exigent, selon saint Thomas, une motion venant d'un principe surnaturel, mais le R. P. Bouillard explique « qu'en ces deux passages, la motion implique la grâce habituelle (ou, *per accidens*, l'habitus de foi informe). Ensuite, *agens supernaturale* ou *principium supernaturale* ne désignent pas Dieu comme auteur de la vie surnaturelle par opposition à Dieu auteur de la nature. Ils le désignent comme agent supérieur à la nature, capable de produire ce qu'aucune créature ne pourrait...» (203). Nous pourrions multiplier ces citations ; celles-ci expriment d'une manière suffisamment claire la thèse du R. P. Bouillard : saint Thomas ne connaît pas de motion tierce qui ne soit ni le concours naturel, ni l'action divine justifiante ; saint Thomas n'a pas introduit dans sa théologie de la justification, de motion divine élevante, analogue à la grâce actuelle de la théologie moderne. Cette thèse, qui se présente sous le patronage d'une érudition abondante, engage une question de doctrine et une question de méthode. Nous reviendrons sur la méthode dans un prochain article ; nous nous proposons pour le moment d'établir que saint Thomas connaît parfaitement une motion tierce, puisque non content d'en affirmer en principe l'existence, il lui a même donné un nom distinct : nous analyserons ensuite quel type de relation soutient cette motion tierce ou « interior instinctus » avec la grâce actuelle de la problématique moderne ; nous indiquerons enfin les erreurs d'interprétation qui ont conduit le R. P. Bouillard à attribuer sans aucun fondement réel à saint Thomas une thèse dont celui-ci soutient la contradictoire. Nous commencerons en reproduisant comme il convient les principaux textes de saint Thomas sur lesquels nous aurons à nous appuyer.

*

* *

4 S., D. 17, q. I, a. 1, sol. 2. (A). Le mot vocation peut être pris en deux sens ; il y a en effet une vocation extérieure qui provient du prédicateur et qui n'est pas la justification encore qu'elle y dispose ; il y à également une vocation intérieure qui n'arrive pas toujours à maturité (*non pertingit ad finem suum*) à cause de la déficience de celui qui est appelé ; et dans

ce cas cette vocation n'est rien autre qu'un certain *instinct*[1], ou *motion* vers le bien, inspiré par Dieu (*aliquis « instinctus », vel motus ad bonum a Deo immissus*), elle ne se confond pas avec la justification, mais elle est la voie qui y conduit. En d'autres cas cette même vocation intérieure atteint sa fin, à savoir, quand celui qui en est l'objet écoute celui qui l'appelle et vient au Christ. *Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement vient à moi* (Jo., vi, 45). La vocation intérieure est alors en substance la justification, mais envisagée d'un point de vue différent, car on parle de vocation en tant que par l'infusion de la grâce et le secours (de Dieu) l'homme est détourné du péché ; tandis que la justification concerne le terme final [auquel aboutit l'appelé], à savoir l'état de rectitude.. ; quant à la prédestination, c'est la cause de la justification en celui qui justifie...

4 S., D. 17, q. i, a. 2, sol. 1, 1m (B). La justification dont nous parlons en ce moment est toujours accompagnée d'une opération volontaire qui est appelée préparation. Mais il peut arriver que cette coopération commence longtemps avant l'infusion de la grâce ; il peut se faire aussi qu'elle soit parfaite et qu'à cause de celà la justification lui soit immédiatement adjointe. Il peut donc arriver que la volonté de quelqu'un qui se trouve [actuellement] dans le propos et l'intention de pécher, se convertisse subitement à Dieu, soit en saisissant une occasion venant de l'extérieur, comme saint Paul, soit même en vertu d'un certain *instinct intérieur* par lequel Dieu *meut* le cœur de l'homme.

De Ver. xxiv, 15, P2[2] (C). Et ainsi, quand l'homme commence à se préparer à la grâce en tournant de nouveau sa volonté vers Dieu, il y est nécessairement (oportet quod) sollicité, soit par quelque motion extérieure, telles que par exemple une admonition extérieure, ou une maladie corporelle, ou

1. Nous conservons le mot français « instinct » pour traduire « instinctus ». Les mots « stimulation », « instigation » exprimeraient mieux que cette motion vient de Dieu ; mais en retour, ils indiquent moins bien que cette motion s'insère au plus intime de l'esprit de l'homme. L'instinct intérieur étant, selon nous, une *motion élevante* ; cette motion peut être désignée par l'un ou l'autre des deux extrêmes qu'elle conjoint : la difficulté de traduction n'est pas accidentelle ; elle tient à la nature même de la notion envisagée.

2. Nous voulons dire : deuxième paragraphe.

quelque autre chose semblable ; soit par un certain *instinct intérieur* selon quoi Dieu opère dans le cœur de l'homme (aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur) ; soit enfin des deux manières à la fois. Toutes ces choses sont accordées à l'homme par la miséricorde divine.

Quod. 2. VI, 3m (D). *Interior instinctus*, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primæ veritatis, quæ interius hominem illuminat et docet. L'*instinct intérieur* par lequel le Christ aurait pu se manifester *sans les miracles extérieurs*, relève de la Vérité première qui, intérieurement, illumine et enseigne l'homme.

Ibid. 2m (E). Le Christ pouvait montrer sa qualité de législateur non seulement en faisant des miracles visibles, mais également par l'autorité de l'Écriture et par l'*instinct intérieur*.

Ibid. 1m (F). Parmi les œuvres que le Christ a faites au milieu des hommes, on doit également compter l'*appel intérieur* (vocatio interior) par laquelle il a attiré certains (il a accueilli avec clémence extérieurement, Madeleine qu'il avait attirée avec miséricorde intérieurement) ; on doit aussi compter sa doctrine puisque lui-même a dit : *Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils seraient sans péché* (Jo., XV, 22).

In Jo., VI, 5 P3m[1] (G). Sed quia non solum revelatio exterior, vel objectum, virtutem attrahendi habet, sed etiam *interior instinctus* impellens et movens ad credendum ; ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinæ operationis moventis interius cor hominis ad credendum.

(Sur Jo., VI, 44. Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire.) Saint Thomas s'efforce de montrer que cette « traction » du Père s'effectue sans violence : et il lui suffit de constater que le Père utilise, pour nous attirer vers le Fils, tous les moyens non violents dont usent les hommes pour s'attirer mutuellement : révélation intime, miracles, qui démontrent l'un et l'autre que le Christ est Fils de Dieu ; attrait pour la majesté du Père présent dans le Fils, ou, ce qui revient au même, délectation dans la Vérité qu'est substantiellement le Fils de Dieu. Saint Thomas poursuit : « Cependant ce n'est

1. Nous voulons dire : *Commentaire de l'Evangile selon S. Jean*, ch. VI, leç. V, paragraphe 3, milieu.

pas seulement la révélation extérieure ou l'objet qui a la capacité d'attirer mais également l'*instinct intérieur* qui intime de croire et qui meut à croire ; aussi le Père attire-t-il au Fils un grand nombre d'hommes par l'instinct de l'opération divine qui, intérieurement, meut le cœur à croire : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire* (Philip. II, 13). »

In Jo., XV, 5, P4 (H). « Sed attendendum... » On doit noter que le Christ attire par la parole, par les signes visibles et par les signes invisibles, à savoir en touchant et en excitant les cœurs intérieurement (movendo et instigando interius corda). (Prov., XXI, 2). *Le cœur des rois est dans la main de Dieu.* C'est une œuvre de Dieu que l'*instinct intérieur* qui conduit à bien agir et ceux-là pèchent qui y résistent, sans quoi Étienne ne serait pas fondé à dire (Act., VII, 51) : *Vous, vous résistez toujours au Saint Esprit,* et (ISAIE L, 5) : *Le Seigneur m'a ouvert l'oreille* (à savoir celle du cœur) *et je n'y contredirai pas.* Ce que dit le Seigneur (Jo., XV, 24) : *Si je n'avais fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché,* doit donc s'entendre non seulement des [œuvres] visibles, mais également de l'*instinct intérieur* et de l'attrait de la doctrine (sed etiam de *interiori instinctu,* et attractu doctrinæ) : si le Seigneur n'avait pas fait ces choses au milieu d'eux, ils seraient sans péché. Et ainsi apparaît clairement comment ils pourraient être excusés : à savoir si [le Christ n'avait] pas fait d'œuvres miraculeuses.

2-2, II, 9, 3m (I). Inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et, quod plus est, *interiori instinctu* Dei invitantis.

2-2, X, 1, 1m (J). Il n'est pas naturel à l'homme d'avoir la foi, mais il lui est naturel que son entendement [« mens »] ne s'oppose ni à l'*instinct intérieur* ni à la prédication extérieure de la vérité. Et en ce sens, l'infidélité est contre nature.

3, LX, 5, 3m (K). Et ideo sicut in statu legis naturæ homines nulla lege exterius data, sed solo interiori instinctu movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur...

Dans l'état de nature, l'homme se trouvait incliné, par le seul *instinct intérieur*, à rendre un culte à Dieu, sans qu'aucune loi extérieure lui ait été donnée ; de même cet *instinct intérieur* assignait à l'homme les choses sensibles dont il devait user pour rendre un culte à Dieu...

Rom. VIII, 6, P8 (L). (Sur *Rom.*, VIII, 30. Et ceux qu'il a prédestinés il les a aussi appelés, ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés, ceux qu'il a justifiés il les a aussi glorifiés). L'Apôtre pose tout d'abord la vocation quand il dit *ceux qu'il a prédestinés il les a aussi appelés.* La prédestination ne peut être vaine et ce par quoi elle commence de s'accomplir, c'est la vocation de l'homme, laquelle est double : L'une est extérieure et s'effectue par la parole du prédicateur... L'autre vocation est intérieure, et elle n'est rien autre qu'un certain *instinct de l'entendement* par lequel le cœur de l'homme est mû par Dieu à assentir aux réalités de la foi ou de la vertu (quidam *mentis instinctus*, quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum his quæ sunt fidei vel virtutis) : *Qui a fait lever de l'Orient celui dont la justice rencontre les pas ?* (ISAIE, XII, 2) Et cette vocation est nécessaire, car notre cœur ne se convertirait pas à Dieu si Dieu lui-même ne nous attirait à lui : *Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire* (Jo., VI, 44). *Tournez-nous vers vous, Seigneur, et alors nous nous convertirons* (*Thr.*, V, 21). Il faut même ajouter que cette vocation est efficace chez les prédestinés parce qu'ils lui accordent leur assentiment : *Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement vient à moi* (Jo., VI, 45). Aussi l'Apôtre pose-t-il en second lieu la justification en disant : Ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés... à savoir en infusant la grâce.

On voit donc que TOUT AU LONG DE SA CARRIÈRE saint Thomas a employé la même expression : « instinct intérieur » (c'est nous qui avons souligné dans les citations précédentes) en lui attribuant une amplitude sémantique à peu près constante. Il s'agit d'abord de fixer si l'instinct intérieur qui concourt évidemment à la justification (produite par infusion de la grâce et des habitus surnaturels) en est ou non distinct. Il n'y a aucune ambiguïté pour A C D E G H I L : dans tous ces cas en effet [(L) excepté, sur lequel nous reviendrons) l'instinct intérieur est mis en parallèle avec le miracle (voire avec un signe nouveau beaucoup plus modeste (C)] dont il constitue l'accompagnement normal ou la suppléance. Quoi qu'il en soit de l'incidence temporelle, (le jeu de l'instinct intérieur peut être en fait concomitant ou antécédent à l'infusion de la grâce (B), l'instinct intérieur se place, dans la vocation à la foi,au même degré que les miracles extérieurs avec lesquels il est

en quelque façon interchangeable ; et ceci suffirait à le situer sans aucune ambiguïté, comme on le voit d'une manière particulièrement claire dans le cas où l'acceptation du signe comme signe est effectivement antécédente à l'infusion de la grâce. Mais il y a plus : l'instinct intérieur coïncide avec la vocation qui n'atteint pas sa fin (A), son exercice est donc dans ce cas non seulement distinct de la justification, mais coupé d'avec elle ; et lorsque la vocation aboutit, son premier effet, qui est de détourner du péché, est obtenu « par l'infusion de la grâce *et par le secours* de Dieu » (A) (vocatio dicitur secundum quod per infusionem gratiæ et *auxilium*, homo a peccato retrahitur) : il y a bien, dans l'action justifiante, concomitance de l'infusion de la grâce et de l' « auxilium », mais saint Thomas les distingue expressément ; or cet « auxilium » appartenant nécessairement à la vocation, il ne peut être que l'instinct intérieur dont le même texte a parlé un peu plus haut. Le texte (H), et nous sommes ici à l'autre extrémité de la carrière de saint Thomas, met l'instinct intérieur en relation avec l'*invitation* divine, laquelle correspond au commencement de la vocation, tandis que la justification en est l'achèvement. Enfin, en (D, E), le sens de la locution « instinct intérieur » doit évidemment être fixé d'après le contexte, dont (F) constitue un témoin : l' « interior instinctus » est le répondant, dans l'homme, de la « vocatio interior » qui procède de Dieu ; et il ne s'agit nullement ici de la vocation parvenue à son terme qui est, on s'en souvient, la justification, mais de l'appel, de l'attirance de Dieu : « vocatio interior qua quosdam *attraxit*... Magdalenam *traxit* interius » (F). La pensée de saint Thomas est donc aussi claire que stable : il existe un secours divin qui concourt normalement à la justification, et *qui se distingue formellement de l'infusion de la grâce* ; il arrive d'ailleurs en fait que ce secours soit donné sans que la grâce le soit. C'est dans ce sens qu'il faut entendre : 1-2. cix, 6. « En ce qui concerne la préparation de l'homme à la réception de la grâce habituelle, il n'est pas nécessaire de présupposer un autre don habituel dans l'âme, sans cela il faudrait aller à l'infini, mais il est nécessaire de présupposer un certain secours gratuit de Dieu lequel meut l'âme intérieurement ou bien donne l'inspiration du bien proposé (oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum). Nous avons donc besoin du

secours divin en ces deux manières ». La distinction formelle dont nous parlions se trouve notifiée ici du fait que les éléments qu'elle concerne font nombre l'un avec l'autre.

Quant aux textes (B, J, K) un doute peut subsister : en (B), à cause de la mention de saint Paul, en qui l'instinct intérieur, s'il a joué, a pu être confondu avec l'infusion de la grâce : cependant on peut ajouter que saint Thomas tient, avec l'Église, la conversion de saint Paul pour miraculeuse parce qu'elle s'est effectuée instantanément par une occasion extérieure elle-même miraculeuse (1-2, CXIII, 10 ; 2 *Sent*, D. 18., q. I, a. 3, 2m) ; l'instinct intérieur dont il est question en (B) concerne donc très probablement le cas de la conversion normale qui est progressive (1-2, CXIII, 10) et qui *s'oppose* par là à la conversion instantanée dont saint Paul est le type : l'instinct intérieur est donc bien, en (B) comme en (A), la vocation qui n'a pas encore abouti : notre hésitation n'était pas fondée. Il pourrait également y avoir doute en (J), parce que la prédication extérieure de la vérité, requise au cours de l'accès à la foi, ne l'est pas moins à l'exercice de l'habitus qui lui correspond ; en (K) parce qu'il s'agit très probablement, dans la pensée de saint Thomas, de l'état de nature intègre qui suppose, comme on sait, le don de la grâce. D'ailleurs on retrouve le mot instinct pour désigner l'activité des dons du Saint Esprit, ce qui incline davantage encore à accorder à l'instinct intérieur la possibilité de s'épanouir avec l'infusion de la grâce.

Mais ceci n'empêche qu'il désigne habituellement pour saint Thomas une motion décisive antérieure à cette infusion et qui coïncide avec la vocation non encore parfaite.

Ce qui précède ne nous autoriserait cependant pas à voir dans l'instinct intérieur l'équivalent thomiste de la grâce actuelle : nous ne pourrons en effet lui attribuer le caractère de motion élevante que si cet instinct, distinct comme nous venons de voir de l'infusion de la grâce à laquelle il est ordonné, est également distinct du concours naturel : c'est en précisant ce point que nous achèverons de montrer l'existence, en saint Thomas, d'une motion tierce. Revenons au texte (L). Tout d'abord il y est clair, comme dans tous les autres, que l' « instinctus mentis » est distinct (et même antérieur) à la motion divine qui opère l'infusion de la grâce : Saint Paul, explique

saint Thomas, « pose tout d'abord la vocation... en second lieu la justification en disant : *Ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés*... à savoir en infusant la grâce » et l' « instinctus mentis » c'est la vocation, vocation intérieure qui n'a pas encore abouti à la justification (vocation intérieure non arrivée à maturité disait (A) : c'est bien la même doctrine sous la même expression) ; vocation intérieure mise ici en parallèle non avec le miracle, mais avec la vocation extérieure dont le miracle est l'accompagnement normal (G. H). Mais si le texte (L) confirme qu'au terme de sa carrière, saint Thomas n'avait à modifier, sur le point précis qui nous occupe, ni sa pensée ni son expression, il nous montre en outre d'une manière très nette que l'instinct est une motion élevante distincte du concours naturel. Nous y voyons en effet que la dichotomie *vocavit* (1) — *justificavit* (2) est traduite par celle-ci : *(prædicatio) mentis instinctus* (1) — *infusio gratiæ* (2), et que, de plus, c'est entre les deux termes de cette dernière dichotomie que se place l'assentiment du sujet, l'*assentire vocationi* qui, chez les prédestinés, rend la vocation efficace. En sorte que l'instinct intérieur est bien ordonné à la justification, mais c'est par la médiation formelle de l'assentiment ; le terme propre de l'instinct intérieur ce n'est pas l'infusion de la grâce, mais c'est l'acte libre immanent au sujet et concomitant à cette infusion. C'est pour produire cet acte qui le rend en droit possesseur d'une fin nouvelle, sur-naturelle, que le sujet a besoin de cette motion divine ; c'est parce que cet acte a pour effet d'élever le sujet au-dessus de lui-même que l'instinct, ou « traction exercée par le Père », est « nécessaire ». L'instinct est une motion nécessaire au sujet, et dont Dieu seul peut être l'auteur ; c'est une motion immanente au sujet et qui incline celui-ci à produire, sous la motion justifiante, l'acte à la faveur duquel Dieu infuse la grâce ; l'instinct est une motion qui fait passer de l'ordre naturel à une fin surnaturelle, c'est une motion élevante.

Les autres textes ne permettent pas tous de tirer d'une manière aussi décisive la même conclusion ; notons cependant qu'ils apportent de nouveaux indices en sa faveur. (J) laisse entendre, et (H) affirme explicitement, que l'homme peut, non d'ailleurs sans pécher (H), sans aller en un sens contre sa nature (J), *résister* à l'instinct intérieur qui est une stimulation divine ; or, par définition même, si on peut ainsi

dire, le concours naturel n'est pas une motion à laquelle la créature puisse résister, puisque c'est la motion divine en tant que précisément elle soutient l'être et l'agir créés : l'instinct intérieur, auquel on peut résister, est donc formellement distinct du concours naturel ; — (I) nous apprend que l'instinct intérieur fait *plus* que le miracle et que par conséquent il dépasse, plus que le miracle, l'ordre naturel : nous reviendrons dans un instant sur ce point. — C'est la même motion de « traction », « attraction », qui se trouve associée à l' « instinctus » dans les trois témoins : (L) « nisi ipse Deus nos ad se traheret... nisi Pater traxerit eum » ; (H) « attractus doctrinæ » ; (G) « sic ergo trahuntur a Patre, sua majestate allecti (alléchés) sed trahuntur etiam a Filio admirabili delectatione... si enim, ut dicit Augustinus, trahit sua quemque voluptas... »: l'instinct est le répondant intérieur de l'attrait extérieur exercé par Jésus, et c'est parce qu'il est attrait intime que Dieu, par lui, meut le cœur de l'homme. Ainsi, le concours naturel pousse en quelque sorte la créature en avant de lui : il la pose dans l'être et en sous-tend l'agir ; tandis que l'instinct intérieur est une motion par mode de finalité qui repose sur l'attraction d'un objet placé « en avant » et vers lequel incline l'amour ; ce sont là deux structures irréductibles l'une à l'autre ; et si, comme nous aurons à y insister, il n'en résulte nullement que l'instinct intérieur soit ontologiquement un supplément s'ajoutant au concours naturel, il en résulte du moins qu'instinct intérieur et concours naturel sont formellement distincts et doivent être considérés, du point de vue de la finalité, comme faisant nombre l'un avec l'autre.

La même notion d'attraction est mentionnée en (F), et ceci autorise la même conclusion pour (D, E, F) qui sont évidemment solidaires. Ajoutons même, avec (D), que la stimulation, appelée instinct intérieur, s'effectue en vertu de la Vérité première et que cette spécification introduite au sein de l'objet divin est parfaitement étrangère à la motion de concours naturel. — Les textes (B) et (C) n'apportent rien de décisif : l'instinct pourrait à la rigueur n'y être qu'une forme du concours naturel et non une motion élevante spécifiée par une fin nouvelle ; mais (B) et (C) sont postérieurs à (A) et, ainsi que nous l'avons noté ci-dessus, il y a entre (A) et (B) une ressemblance évidente. L'instinct intérieur est, dans les

deux cas, la vocation intérieure qui n'a pas encore abouti à la justification ; et, dans les deux cas également, la vocation qui aboutit demeure formellement distincte de la justification : celle-ci consistant en l'infusion de la grâce, tandis que celle-là désigne le mouvement par lequel l'homme se détourne du péché et s'élève jusqu'à Dieu. La précision, « assentire vocationi », montre formellement, ainsi que nous l'avons vu, que l'instinct est une motion élevante : elle est donnée en (L), non en (A), mais elle n'est pas pour autant exclue de (A). Il est vrai que dans les écrits contemporains de (A), saint Thomas insiste davantage qu'il ne le fera plus tard sur la contribution apportée par l'homme lors de la préparation à la justification, mais nous ne voyons pas que cet argument suffise à établir que l'instinct dont il est question dans (A) n'est pas une motion élevante.

Ne doit-on pas voir en (A) la réaction spontanée de la foi et du sens théologal d'un saint mal à l'aise dans un semi-rationalisme latent ? Saint Thomas ne connaissait, il est vrai, quand il commentait les *Sentences*, ni le concile d'Orange ni la condamnation du semi-pélagianisme, mais saint Thomas nous avertit lui-même que « celui qui a la lumière de foi ne consent pas à ce qui est contre la foi, à moins que par sa faute il ne déserte cette lumière » (3 S., D. 24, a. 3, sol. 2, 3m ; cf. de *V.*, XIV, 11, 2m) ; (A) n'est-il pas une saillie indécise mais sûre de cette lumière de foi avertie de l'erreur autrement que par les livres. Nous laisserons aux historiens piqués de la tarentule du constraste de tranformer en loi d'airain et en principe d'interprétation à *priori* des inférences qu'on ne doit jamais appliquer sans conserver tout le tact que commande le domaine sémantique. On ne saurait dire : parce que saint Thomas n'a connu historiquement que vers 1260 l'erreur que nous appelons semi-pélagianisme, il faut infléchir dans le sens rationnel l'interprétation des écrits antérieurs ; nous pensons, quant à nous, que, saint Thomas ayant été préservé de l'erreur par la sûreté de sa foi, sa pensée intime mais encore mal consciente rectifie ici ou là spontanément, par une expression heureuse qui sera d'ailleurs retenue par la suite, une problématique teintée d'avicennisme qui avait pour effet d'opposer l'homme à Dieu. Les rapports de l'homme avec Dieu peuvent être conçus de manières assez différentes, même à l'intérieur des limites de l'orthodoxie ; mais chacune de ces manières repose sur une

option trop profonde pour que des circonstances extérieures puissent la changer beaucoup : en des questions aussi essentielles l'information positive joue surtout le rôle de réactif ; on naît augustinien *ou* moliniste, mais on ne le découvre tout à fait qu'en lisant saint Augustin *et* Molina : la Providence fit naître saint Thomas augustinien (nous ne parlons que de la justification), et nous croyons que l'auteur de la *Somme Théologique* est déjà tout entier dans le commentateur des *Sentences* ; l'instinct intérieur du texte (A) est substantiellement celui du texte (L), et c'est une motion tierce qui est également distincte de la motion justifiante et du concours naturel. Après avoir montré l'existence, précisons la nature.

L'instinct intérieur est une motion inspirée par Dieu (A), elle est ce selon quoi Dieu opère dans le cœur de l'homme (B, C). Le parallélisme constant avec le miracle est ici très éclairant ; de même que Dieu incline l'homme à la conversion par l'intermédiaire des signes, il peut aussi le mouvoir immédiatement, et c'est cette motion immédiate qui s'appelle, en tant qu'elle est dans l'homme, instinct intérieur : cette locution exprimant assez bien, dans le sujet humain, le caractère immédiat de cette motion divine originale ; mais avant d'en venir aux incidences créées, achevons-en avec l'origine divine. Cette motion divine, ou « secours » de Dieu (A et 1-2, CIX, 6, *loc. cit.*, p. 9) est en dehors de l'ordre naturel, car non seulement elle est à mettre en parallèle avec le miracle, mais « elle est plus que le miracle » (I), c'est-à-dire qu'elle est capable de remplir, mieux que le miracle, le rôle dévolu à celui-ci dans la préparation à la foi ; or ce rôle repose sur le fait que le miracle dépasse en droit la possibilité de l'ordre naturel ; cette même qualité revient donc, de droit, à l'instinct intérieur. En quoi consiste, maintenant, le « plus » dont parle saint Thomas (I) ? Il faut évidemment le chercher, étant donné le contexte, dans un écart plus grand par rapport à l'ordre naturel : il suffira d'interpréter dans ce sens ce que nous disions un peu plus haut. Aucune cause créée ne peut en effet mouvoir un être qu'en agissant sur son extériorité, et quoi qu'il en soit de la physique de l'action miraculeuse, le miracle reste du moins conforme à l'ordre naturel en ceci que nous l'atteignons par les sens et que nous avons ensuite à en inférer la cause, laquelle n'est donc découverte par nous que médiatement, laquelle n'agit

donc sur nous que médiatement : tout comme font les causes secondes. Tandis qu'une motion immédiate dans l'ordre du retour transcende, par sa structure même, l'ordre naturel, et constitue ainsi le plus éclatant des miracles pourvu qu'elle devienne sensible. On peut encore dire, étant donnée la corrélation bien connue, en matière morale, du principe et de la fin, que l'instinct intérieur est et fait plus que le miracle, parce qu'il incline à faire découvrir Dieu non pas comme cause de l'ordre cosmique au terme d'une inférence, mais comme principe agissant immédiatement au dedans de l'âme. Il est de fait que Jésus a attiré à lui ses plus intimes amis, les apôtres, beaucoup plus par le jeu de cet instinct intérieur que par les miracles qui sont seulement venus le confirmer postérieurement, et que Jésus déclare plus parfait de ne pas escompter (Jo., IV, 48). L'instinct intérieur nous faisant découvrir Dieu sous une incidence nouvelle, il constitue une motion semblable à celle d'une fin : il est une traction, un attrait ; il attire, il stimule l'amour (F, G, H, L). Et si on considère cette finalité nouvelle non plus dans sa référence à la cause transcendante, mais dans son immanence au sujet, il faut ajouter que l'instinct intérieur, qui est en conformité avec la nature de l'esprit (J), visite celui-ci sans le violenter, en lui donnant pour ainsi dire conscience de l'opération divine (G), et élève l'homme au-dessus de lui-même, à la hauteur de la fin que la motion justifiante rend définitivement connaturelle ; l'instinct intérieur est coordonné à la saisie du Dieu Auteur du salut : mais, en tant qu'il s'exerce dans le sujet, il est spécifié par l'acte libre concomitant à la motion du Dieu qui sauve[1]. Enfin l'instinct intérieur, tout comme d'ailleurs les signes qui favorisent la préparation à la grâce, est un effet de la miséricorde divine (C), ce qui achève de montrer qu'il relève bien d'un ordre spécial différent de l'ordre naturel.

Il sera bon de jeter un coup d'œil sur l'ensemble de la précédente démarche. Récapitulant les résultats obtenus, nous pourrons déterminer le statut prédicamental de l'instinct intérieur, ce qui achèvera d'un préciser la nature.

1. On retrouve ainsi les deux aspects fondamentaux qu'intègre toute causalité finale : ce en vue de quoi l'action est faite, ce à quoi l'action aboutit ; une seule et même finalité.

(1) Vocation ou appel de Dieu, mais abstraction faite de la justification, c'est-à-dire de l'infusion de la grâce (A, L) ; (2) vertu *(virtus)* de la Vérité première qui, intérieurement, illumine et enseigne (D) ; (3) attrait, traction exercés par Dieu (F, G, H, L) ; (4) motion inspirée par Dieu (A) ; (5) ce selon quoi Dieu opère dans le « mens » de l'homme (C, L) ; (6) ce selon quoi Dieu meut le cœur de l'homme (B, L) ; (7) principe prochain de l'assentiment à la vocation (L) ; (8) instinct intérieur (A, C, D, E, G, H, I) ; (9) secours divin (A, 1-2, CIX, 6) ; toutes ces locutions désignent substantiellement la même réalité et cette réalité est une certaine opération divine. Mais cette opération divine, considérée en Dieu, c'est Dieu même, et ce n'est pas de ce côté que nous devons nous tourner pour en préciser la nature ; toutes les créatures supposent indistinctement à leur origine le « concours naturel », c'est-à-dire l'opération divine, non différenciée en tant qu'elle est principe des choses ; ce qu'il faut examiner, c'est le statut des créatures en elles-mêmes ou bien l'ordre de leur retour vers Dieu ; voilà ce qui les distingue entre elles et assigne leurs spécificités respectives. On comprendra dès lors la portée des précédentes appellations : la motion divine, qui, redisons-le, constitue toute la substance de l'« instinct intérieur », a ici un rôle très précis ; elle s'introduit au plus intime de l'homme et l'incline à se tourner vers Dieu ; elle lui « intime » de franchir un degré dans l'ordre du retour vers Dieu : le pécheur insouciant prendra conscience de sa fin dernière, l'homme sincèrement désireux du bien absolu nommera ce bien de son vrai nom et l'appellera Dieu... le croyant comprendra qu'il doit et peut, avec l'aide de Dieu, faire un acte héroïque de vertu... c'est l'échelonnement indéfini de ces étapes, et notamment leur séparation par la justification qui semble conserver à la notion d'instinct intérieur une polyvalence dont les textes (B, J, K) sont les témoins ; mais à y regarder de près, la structure demeure toujours la même : l'instinct intérieur demeure *formellement* identique, bien que la matière qu'il met en œuvre soit assez différente. Il s'agit toujours de mettre l'homme en relation avec une réalité dont la transcendance lui interdit l'expérience et qu'il ne pourrait par conséquent jamais atteindre s'il ne s'appuyait sur l'initiative divine qui la lui découvre et la lui rend effectivement

accessible ; l'instinct intérieur est donc toujours une motion élevante ; il a toujours un statut relationnel : c'est une relation, mais une relation en acte entre le plus intime de l'homme et un certain but sur-naturel qu'il va découvrir et vers lequel Dieu le porte mystérieusement.

Or nous désignons communément une relation par ses termes, incapables que nous sommes de la saisir en elle-même ; c'est ce qui arrive ici : qu'on veuille bien se reporter aux équivalences énoncées au début de ce paragraphe, on verra que les dénominations qu'elles associent passent progressivement du pôle divin au pôle humain de la relation, en quoi consiste l'instinct intérieur. Vocation (**1**) désigne non seulement l'appel de Dieu, mais également l'état qui, en Sagesse divine, commande cet appel : c'est le terme divin, connu d'ailleurs de Dieu seul, auquel l'homme devra atteindre, mais l'appel de Dieu n'est pas une parole en quelque sorte extérieure à Dieu, c'est la toute-puissance divine s'infléchissant vers l'homme et dont nous distinguons les virtualités conformément aux effets qu'elle produit : c'est à la Vérité première qu'il faut attribuer l'appel à la lumière et à la vérité (**2**) ; d'autre part, cette vocation qui repose sur la substantialité de l'être divin, doit aussi être dans l'homme et notre relation va maintenant être désignée par son terme humain : elle est en elle-même une motion, dont Dieu a bien sûr l'initiative, mais en tant que cette motion meut l'homme, elle est un attrait, une traction exercée sur l'homme par Dieu (**3**), et en tant qu'elle est nécessairement *dans* l'homme (puisqu'elle le meut), il faut la dire inspirée par Dieu (**4**) ; cette motion, puisqu'elle est dans l'homme, a, dans l'homme, un certain principe : il y a un quelque chose selon quoi l'homme est mû par Dieu, et ce quelque chose se trouve dans les puissances les plus hautes, l'entendement tout entier (**5**), mais surtout le cœur (**6**), parce que c'est la conversion affective qui est la plus importante en ce sens qu'elle commande celle de l'esprit (*De Veritate*, q. XIV, a. 4, ad 3m) ; l'homme qui suit l'instinct intérieur réalise donc du même coup le meilleur de lui-même et l'instinct intérieur est ainsi principe de la perfection propre, c'est-à-dire principe du consentement à la vocation fixée par Dieu (**7**) ; mais le point d'insertion de la motion divine dans l'homme ne saurait être situé seulement au niveau des puissances ; c'est l'homme au plus intime de lui-même qui

est intéressé par la vocation personnelle et transcendante, et qui doit être saisi par la motion de Dieu : c'est l'au-delà des puissances, l'*intérieur absolu*, que visite et stimule la motion divine, comme il convient d'ailleurs à une cause absolument immanente ; et comme d'autre part il en résulte pour l'homme une activité qui est *spontanée*, puisqu'elle jaillit du plus intime, et qui se porte vers un terme dont la teneur précise est encore ignorée, bien que le besoin s'en fasse vitalement sentir, il convient de dire que cette motion divine (c'est bien d'elle toujours qu'il s'agit en substance) est, dans l'homme, un instinct intérieur (**8**) ; enfin, si on laisse complètement de côté les dernières traces de saveur relationnelle attachée à l'instinct intérieur, pour ne considérer que l'incidence exclusivement humaine de la motion qui vient de Dieu, alors que cette motion se présente comme un utile auxiliaire qui vient secourir l'agir de l'homme dans un cas particulièrement difficile, c'est un secours de Dieu, c'est-à-dire un secours venant de Dieu (**9**). On voit donc que des notations qui avaient pu paraître un peu disparates, s'expliquent d'une manière parfaitement simple : c'est bien une même structure qui se retrouve dans tous les cas, mais comme elle est du type relation, elle peut être saisie d'une infinité de manières dont nous avons indiqué avec saint Thomas les principales, et qui oscillent entre deux bornes extrêmes.

La dernière expression mentionnée : secours divin, est la plus générale et la plus simple, mais c'est aussi la moins propre, précisément parce qu'elle néglige le caractère tout à fait original de cette motion divine qui n'est vraiment elle-même que comme tendance, que comme motion élevante, ou, pour ainsi dire, que comme l'*actuation* d'une relation. Elle n'est en effet ni la motion commune requise à l'existence du créé, puisqu'elle présente la structure d'une finalité tout intelligible (F, G, H, L) et se trouve, à ce titre, plus éloignée que le miracle lui-même du type de médiation rationnelle que l'ordre naturel exerce à l'égard de la cause transcendante (I), ni la motion qu'on peut appeler surnaturelle et qui se déploie dans la vie de la grâce, puisqu'elle se distingue formellement de la justification (A, L). Or les deux cas que nous venons de rappeler sont identiques du point de vue de la structure, et c'est au fond cette identité que l'on exprime en disant que la grâce est une nature et

les vertus théologales des habitus : les comportements de l'homme acquièrent vis-à-vis des réalités divines et vis-à-vis de Dieu, en sa vie intime, *le même naturel* que vis-à-vis du monde créé et de Dieu en tant qu'il en est la cause ; le résultat est obtenu ici par droit de nature, là par grâce, mais il est bien le même : ce n'est pas par une tension ex-centrique ou extatique que l'homme s'ajuste à l'univers et y réalise sa fin proprement humaine, ou que le croyant s'assimile au Christ et vit en enfant de Dieu, mais bien par la mise en œuvre de dispositions stables et connaturelles, qu'inaugure une renaissance (Jo., III, 3, 5, 7). Tandis que l'instinct intérieur est d'un tout autre type, il est précisément requis pour que l'homme découvre au delà de l'horizon qui lui est actuellement familier d'autres perspectives, ou plus exactement des ordres de valeur qu'il soupçonnait à peine ; et nous pouvons noter en passant que ce sera encore un instinct non seulement *intérieur*, mais *divin* qui introduira aux stades supérieurs de l'union mystique dans lesquels la foi, haussée au-dessus d'elle-même, tend à résorber dans la lumière l'intermédiaire que constitue sa formulation. L'instinct intérieur comble, parce qu'il est motion divine élevante, parce qu'il est relation, un écart entre deux états disproportionnés, et c'est pourquoi cette motion constitue, de par sa structure, un type irréductible. C'est un secours accordé par miséricorde (C), communiqué d'une manière transitoire, puisqu'il a précisément pour office de faire passer le sujet humain d'un état stable à un autre état stable ; il consiste en une action divine s'insérant au plus intime de l'homme pour transposer son agir connaturel, mais de telle manière que cette transposition, effectuée, respecte la connaturalité : ceci souligne d'ailleurs que Dieu seul peut en être l'auteur.



Ces dernières précisions font tout naturellement songer à la « grâce actuelle » de la théologie moderne ; il sera donc éclairant de comparer l'instinct intérieur à son homologue. La grâce actuelle est, elle aussi, un secours gratuitement accordé par Dieu en vue de porter l'homme à certaines actions dont il serait, naturellement, incapable ou difficilement capable ; il y a cependant, d'un cas à l'autre, de l'instinct intérieur à

la grâce actuelle, une notable différence de présentation sur laquelle il sera inutile d'insister longuement après ce que nous avons dit. On a tendance à concevoir la grâce actuelle, à l'instar de la grâce habituelle, comme un don de Dieu, la seule différence venant du caractère transitoire de la seconde qui s'oppose au caractère stable de la première ; cette conception est d'ailleurs favorisée par le vocabulaire lui-même : le mot grâce désignant un genre commun, une sorte de capital, indéfini avec la grâce habituelle, strictement limité à l'action présente avec la grâce actuelle, et dans lequel l'homme puise au fur et à mesure de ses besoins ; les espèces de ce genre résultent simplement, dans une logique de l'univocité, de l'addition d'une différence temporelle d'ailleurs parfaitement extrinsèque. Le souci très légitime de distinguer naturel et surnaturel a créé, entre tout ce qui échappe à l'ordre naturel, une unité factice qu'une inévitable paresse de pensée a organisée en un schème univoque : la grâce actuelle qui n'est homogène à la grâce habituelle que du point de vue de la gratuité le devient du point de vue de la structure ; elle est conçue soit comme une qualité[1] si on insiste sur le caractère stable de l'*habitus*[2] de grâce sanctifiante, soit comme une motion élevante si, avec certains théologiens, on voit dans la grâce sanctifiante elle-même un dynamisme qui porte l'homme vers Dieu ; il y a deux conceptions, l'une plus statique, l'autre plus dynamique, de la grâce actuelle, mais elles correspondent à des notions parallèles de la grâce habituelle. Cette problématique, moins respectueuse de la spécificité des types qu'elle n'est soucieuse de les faire rentrer dans des cadres *à priori*, relève beaucoup plus du nominalisme descriptif que du réalisme explicatif.

C'est de ce dernier que se réclame au contraire l'instinct intérieur ; il peut être, lui aussi, considéré à un point de vue statique, en tant qu'il préadapte le sujet à un état encore insoupçonné ; ou bien à un point de vue dynamique qui est d'ailleurs le principal : il est, substantiellement, motion divine

1. Ou une substance selon qu'on envisage l'ordre surnaturel en tant qu'il se greffe sur l'ordre naturel des puissances ou bien en tant qu'il a une réalité propre.

2. La grâce est, comme on sait, dans l'essence de l'âme. Le mot habitus qui désigne une modification des puissances, n'est donc pas tout à fait propre. Nous l'employons faute d'un meilleur.

élevante. Mais sous quelque incidence qu'on l'envisage, que ce soit dans son essence ou dans son acte, l'instinct intérieur a toujours, nous l'avons montré, un statut rationnel qui le distingue de la grâce sanctifiante habitus-qualité[1] ; et c'est cette irréductible différence de structure qui empêche de confondre, dans l'acte de justification où ils sont cependant concomitants, l'infusion de la grâce et l'instinct intérieur : ((A) : *infusio gratiæ* et *auxilium*, cf. p. 9). L'instinct intérieur est une relation spéciale de l'homme à Dieu ; c'est un rapport *actuel* et divinement gratuit de l'homme en quête de Dieu à Dieu qui attire l'homme vers lui et l'élève jusqu'à lui ; la grâce sanctifiante est, au terme de cette élévation, la disposition stable qui nous permet de participer à la vie même de Dieu. Cela ne signifie d'ailleurs nullement que la grâce sanctifiante soit dans l'âme, comme un accident dans un sujet inanimé : la grâce sanctifiante est un habitus opératif qui n'est pleinement lui-même que dans l'exercice de son acte, de la même manière qu'un organe est inséparable de la fonction qu'il exerce ; mais, de même que les organes sont le principe de la stabilité des fonctions, la grâce-qualité constitue le fondement essentiel de la morphologie du sujet spirituel : l'instinct intérieur, lui, serait une fonction pure, exercée sporadiquement à l'instigation d'un agent extérieur, en l'espèce Dieu ; on pourrait, on le voit, nuancer indéfiniment la distinction des types dont relèvent respectivement la grâce sanctifiante et l'instinct intérieur ; on ne pourra jamais la résorber dans l'univocité. On doit donc se garder, si on veut comparer la grâce actuelle et l'instinct intérieur, de confondre deux perspectives épistémologiques assez différentes, mais on ne doit pas méconnaître, entre ces deux notions, une étroite parenté. Elles sont, quant à leur rôle fonctionnel, rigoureusement interchangeables et on doit simplement voir là l'expression de la cohérence interne de tout système théologique soucieux de rendre compte de l'accès de l'homme à une vocation sur-naturelle.

Mais il y a plus : entre la grâce actuelle *considérée comme une actuation*, quoi qu'il en soit par ailleurs du statut de la grâce sanctifiante, et l'instinct intérieur qui est une stimulation divine permettant à l'homme de passer d'un état à un autre,

1. Telle que, définitivement, l'a conçue saint Thomas. Cf. *infra*, p. 312-314.

on chercherait en vain une trace de la distinction qui résulte de leur insertion en deux perspectives différentes. Il s'agit ici et là de la même motion divine élevante ; et il faut conclure que l'instinct intérieur, c'est non seulement équivalemment quant au rôle mais identiquement quant à l'essence, la grâce actuelle actuante.

Si saint Thomas ne mentionne pas le nom, il connaît parfaitement la chose ; elle ne peut avoir, dans son système de référence, avant tout métaphysique, le même relief psychologique que dans la théologie moderne, mais nous allons montrer brièvement que la dénomination moderne s'insère d'une manière très cohérente dans la perspective de saint Thomas. La préparation à la justification, c'est-à-dire la contribution qui est requise de l'homme dans l'acte de justification, s'effectue nécessairement dans la durée puisqu'elle comporte toujours l'agir humain, fût-il réduit à un acte unique ; mais en outre elle se déploie habituellement dans l'*extension* temporelle, et c'est sous cette incidence que l'envisage la description fameuse du concile de Trente. L'état tendanciel qui est, dans le sujet, consécutif à l'instinct intérieur, converge alors par approximations successives vers l'unité que réalisera seulement l'acte de justification ; autrement dit, la motion en quoi consiste l'instinct intérieur est l'endroit divin sur la substance duquel se trouve piqué un acte humain qui n'a qu'une valeur relative, une valeur pour le moment dans lequel il est accompli, c'est-à-dire une valeur actuelle au sens le plus courant de ce mot ; l'instinct intérieur qui est, nous l'avons vu, un secours de Dieu (**9**), une grâce, étant d'autre part ontologiquement constitutif de l'acte du sujet, emprunte normalement le nom de celui-ci : c'est une grâce actuelle. La grâce actuelle ainsi entendue se distingue de la grâce habituelle comme la relation de la qualité, comme l'acte, en tant qu'il est acte, du principe stable de l'activité ; c'est en ce sens que, fidèles à saint Thomas, nous retiendrons l'expression grâce actuelle comme traduction de l'expression « interior instinctus » : on peut simplement regretter que l'usage moderne ne fasse parfois état de ce sens qui est le seul conforme à la signification organique de la notion, qu'en dynamisant à tort la grâce habituelle elle-même.

La comparaison que nous venons d'esquisser entre la grâce actuelle et l'instinct intérieur soulève tout naturellement, au sujet de celui-ci, la question à laquelle se trouve liée l'existence de celle-là : la grâce actuelle doit être, par définition même, inscrite au registre surnaturel, mais qu'en sera-t-il de l'instinct intérieur ? Ce problème n'est pas posé par saint Thomas qui l'aurait vraisemblablement tenu pour un faux problème : ce n'est pas en se demandant à quel étage appartient une cage d'ascenseur que l'on risque d'éclairer beaucoup la nature de l'ascension verticale. Mais voyons d'un peu plus près : il est tout d'abord banal de redire que la distinction entre naturel et surnaturel ne saurait être prise du côté de Dieu en tant qu'il est principe : l'action de Dieu n'est, en elle-même, ni naturelle ni surnaturelle, elle est divine, elle est Dieu même. Du côté de la créature, on peut appeler surnaturel tout ce qui dépasse la puissance de l'ordre naturel (supposée connue), ou bien simplement ce qui concerne la vie intime de Dieu et la communication que nous pouvons en avoir : les réalités de la première sorte ne sont surnaturelles que dans leur *mode* de réalisation, non en elles-mêmes ; celles de la seconde sorte sont *substantiellement*[1] surnaturelles et le sont par conséquent dans leur mode dans la mesure où elles comportent réalisation progressive.

Or l'instinct intérieur conduit aussi bien au discernement du miracle qu'à la reconnaissance immédiate de la véracité divine ; en sorte qu'il conviendrait, également en ce qui le concerne, de distinguer différentes espèces de surnaturel qui seraient respectivement attribuables à chacun de ses cas. Nous ne nous y attarderons pas, et nous nous contenterons de noter que l'instinct intérieur qui conduit jusqu'au seuil de la justification doit être tenu pour intrinsèquement surnaturel parce qu'il fait découvrir Dieu en tant qu'il est le principe *intime* des actes qui pourront le rejoindre comme objet. L'instinct intérieur est une tension *intime* qui ne peut subsister que dans la motion divine qui le sous-tend ; si on en considère le point d'insertion dans le sujet humain, il est nécessairement naturel, au moins dans la phase de la préparation à la foi qui nous occupe présentement ; mais l'instinct intérieur ayant

1. Distinction bien connue, due au T. R. P. Garrigou-Lagrange.

un statut relationnel, il est comme toute relation spécifié par le terme auquel il doit normalement aboutir, à savoir le consentement à la justification : l'instinct intérieur est donc, comme ce terme lui-même, substantiellement surnaturel. Nous trouvons d'ailleurs là une confirmation de l'équivalence que nous avons établie ; la grâce actuelle appartient en effet, tout comme l'instinct intérieur, au domaine substantiellement surnaturel, mais qui plus est la grâce actuelle motion élevante n'est subtantiellement surnaturelle qu'en raison de l'état *final* dans lequel elle constitue le sujet : la distinction d'une motion surnaturelle d'avec la motion naturelle par laquelle Dieu soutient toute la création serait, redisons-le, métaphysiquement inintelligible quoique juste dans son expression si on l'appliquait à l'action divine prise du côté de sa source ; c'est seulement par référence à deux effets créés spécifiquement distincts qu'il est possible de poser deux motions distinctes. Ainsi la modalité d'attribution de la note « surnaturelle » à l'instinct intérieur et à la grâce actuelle achève de montrer, entre ces deux notions, l'homogénéité relationnelle qui constitue leur ressemblance décisive.

Ajoutons enfin que l'instinct intérieur ne constitue pas le seul argument en faveur de l'existence d'une motion tierce dans la doctrine thomiste de la préparation à la grâce, les lieux bien connus où saint Thomas traite formellement de cette question, notamment : *de V.* xxiv, 15 ; 1. lxi, 2 ; 1-2, cix, 6, sont parfaitement clairs : nous y renvoyons le lecteur ; contentons-nous de remarquer que les locutions « auxilium gratuitum », « absque auxilio gratiæ », « absque exteriori auxilio gratiæ », y sont d'un emploi courant et qu'elles ne désignent ni le concours naturel, puisque celui-ci ne saurait être qualifié de gratuit, ni la grâce habituelle, car si on admet que la grâce sanctifiante requiert pour sa préparation un habitus (à savoir l' « auxilium gratuitum » supposé habituel), on sera conduit à admettre qu'il doit exister une infinité d'habitus, chacun d'entre eux en appelant un autre qui le précède. L' « auxilium » est bien une motion tierce, et nous avons vu que cette expression est employée par saint Thomas pour désigner l'instinct intérieur (A). Saint Thomas donne d'ailleurs cette motion

comme nécessaire *en droit*, « parce que tout agent agissant pour une fin, toute cause agente et agissant par le fait même en vue d'une fin doit entraîner dans sa finalité tout ce qui dépend d'elle comme cause, c'est-à-dire qu'elle doit convertir ses effets à sa propre fin » ; Dieu, créant l'homme en vue d'une fin spéciale, doit, lui-même, tourner l'homme vers cette fin ; aussi « le meut-il du dedans par un secours gratuit » (per auxilium gratuitum Dei interius moventis 1-2, CIX, 6). Cette nécessité métaphysique d'une préparation à la grâce est rendue sensible et quasi expérimentale du fait que l'homme, créature libre, doit disposer librement de sa destinée dans le moment même où il est invité à poursuivre une fin supérieure. Mais à y regarder de près, l'exigence de la nature libre rentre sémantiquement dans l'argument de la finalité ; nous retrouverons celui-ci un peu plus loin et nous ne nous y attarderons pas davantage.

Notons enfin que l'existence d'une motion tierce correspondante à la préparation à la grâce est confirmée par d'autres passages de l'œuvre de saint Thomas ne concernant pas proprement la justification. La pénitence ne désigne pas seulement un habitus infus concomitant à la justification, mais également toute une série d'*actes* formellement ordonnés à l'infusion de cet habitus et que l'homme ne peut produire qu'en « coopérant à Dieu qui opère » (actus quibus Deo operanti in pœnitentia cooperamur. 3, LXXXV, 5). L'opération divine dont il est ici question est bien une motion élevante, et d'ailleurs cet article de saint Thomas, qui a été repris à peu près mot pour mot par le Concile de Trente (*Session VI* ; Ch. 5-6), est devenu l'un des meilleurs fondements dogmatiques à l'existence de la grâce actuelle. Nous nous bornerons à ces rapides indications, puisqu'aussi bien nous ne nous proposons pas de faire un exposé complet de la doctrine de saint Thomas sur ce point. Il nous a paru intéressant de noter que non seulement saint Thomas établit l'existence d'une réalité fonctionnellement et substantiellement équivalente à la grâce actuelle (ce dont ne peut douter aucun lecteur assidu et docilement réceptif des œuvres du Docteur Angélique); mais, en outre, que saint Thomas a donné à cette réalité, qui est, rappelons-le, une motion élevante, un nom qui en signale et en reflète l'originalité : interior instinctus.

*
* *

Ces conclusions étant, comme on le voit, radicalement opposées à celles du R. P. Bouillard[1], il nous reste à expliquer d'où vient cette divergence d'interprétation : notre rapide exposé de la thèse de saint Thomas en recevra d'ailleurs d'utiles précisions.

Il ne suffit pas, pour faire l'histoire de la pensée de saint Thomas — et ceci vaut bien entendu pour tout autre cas — concernant la grâce et la conversion, d'enchaîner chronologiquement et dialectiquement les passages où figurent les mots : grâce, secours, conversion, préparation et synonymes. A ce jeu on construit un index plutôt qu'on ne fait revivre une pensée : l'un comme l'autre est d'ailleurs fort utile, mais il ne faut pas prendre l'un pour l'autre deux points de vue qui commandent, touchant la mise en œuvre des textes, deux méthodes bien différentes. On peut, dans cette mise en œuvre, distinguer, d'une part, le choix ou la présentation des textes, d'autre part l'interprétation des textes. Pour plus de clarté nous examinerons successivement ces deux aspects de la question.

Commençons par la présentation des textes. Nul ne reprochera à un historien d'avoir laissé échapper certains documents d'accès difficile, mais le R. P. Bouillard connaît les textes que nous avons cités, au moins certains d'entre eux : (A) et (B) sont cités en note p. 72 ; (C) est traduit *ibid.*, mais l'*instinct intérieur* est appelé quelques lignes plus bas *secours divin intérieur à l'âme.* Et enfin, d'après 2 S. D. 28, q. 1, a. 4, 2m (C') « Le secours dont l'homme a besoin pour se préparer à la grâce ne procède pas nécessairement d'un habitus infus ; il peut se réaliser par les multiples choses qui sont l'occasion extérieure du salut, ou bien par l'acte intérieur lui-même (per ipsum actum interiorem) que Dieu cause en nous » ; « ce secours divin est l'acte intérieur lui-même que Dieu cause en nous, l'acte du libre arbitre que Dieu accomplit en nous et par lequel nous sommes préparés à la grâce. Faut-il entendre par là l'acte libre qui coïncide avec la justification et constitue la

1. Mentionnées au début de cet article.

substance de la conversion méritoire ? C'est l'interprétation obvie... » (72) Or dans le texte (C) la locution instinct intérieur a une signification rendue parfaitement claire par le contexte, tandis que (C') qui est *antérieur* à (C) est susceptible d'une double interprétation : le R. P. Bouillard trouve obvie l'interprétation dont il a besoin pour sa thèse, mais n'est-il pas au contraire obvie que la pensée de saint Thomas, hésitante en (C'), s'est précisée en (C) et dans les textes postérieurs ? Notre auteur semble d'ailleurs l'avoir senti puisqu'il ajoute, en commentant l'expression *interiori instinctu* : « ce mouvement est tantôt la conversion parfaite qui coïncide avec la justification (B), tantôt la conversion imparfaite qui précède la justification qui y conduit (A). L'action intérieure de Dieu sur le libre arbitre ne s'exerce donc pas seulement au moment où l'homme est justifié ; elle peut aussi s'exercer auparavant. Quoi qu'il en soit de cette précision apportée en cours de route...» (73) Ici encore, le R. P. Bouillard entend l'interiori instinctu du texte (B) au sens qui confirme sa propre thèse ; mais nous avons vu qu'il y a pour le moins ambiguïté, et qu'il est probable que saint Thomas fait correspondre à l'interior instinctus le cas normal d'une conversion progressive, contrastant avec le cas type de conversion miraculeuse, celui de saint Paul. Le R. P. Bouillard concède que (A) constitue « une précision apportée en cours de route »[1] ; mais il ne tient aucun compte de cette « précision » qui, confirmée d'une manière croissante par tous les textes que nous avons cités, devait modifier complètement les conclusions : on regrette que l'instinct intérieur ne soit mentionné que par les textes (A, B, C) et on craint que l'auteur n'en donne une interprétation inexacte que parce qu'il se laisse emporter par le souci d'établir une thèse. L'instinct intérieur est, déjà dans le premier enseignement de saint Thomas, une motion tierce.

En veut-on une nouvelle preuve faisant état du contexte temporel dont il est question dans les textes immédiatement

1. L'expression est assez inattendue de la part d'un historien qui s'applique à suivre les *étapes successives* d'une pensée. Lorsque la première expression en est incertaine (comme c'est le cas ici (B)), ce sont justement les « précisions apportées en cours de route » qui sont essentielles. Elles devaient montrer au R. P. B. que son interprétation de (B) forçait le texte.

cités ? *de V.* xxxviii, 8 : « L'acte de foi informe et l'attrition précèdent temporellement l'infusion de la grâce. Cependant, de tous les mouvements du libre arbitre, ce ne sont pas ceux-là qui nous occupent pour le moment, mais bien ceux qui sont simultanés à l'infusion de la grâce, et sans lesquels la justification des adultes est impossible, tandis qu'elle ne requiert pas nécessairement les premiers ». Saint Thomas n'ignore donc nullement, comme le lui prête le R. P. Bouillard, qu'il *peut* exister des mouvements du libre arbitre antérieurs et *ordonnés* à l'infusion de la grâce et qui par conséquent sont, d'une part, spécifiquement distincts, au moins comme le contingent l'est du nécessaire, du mouvement nécessairement concomitant à la justification, sont d'autre part surnaturels en vertu de la fin qui les spécifie. Saint Thomas rapporte ici une thèse qui a cours de son temps (le mouvement du libre arbitre précède l'infusion de la grâce) et il ne la condamne pas comme erronée, il dit simplement qu'elle ne concerne pas la question posée (non videtur esse ad propositum). Il est parfaitement vrai, comme notre auteur le remarque à plusieurs reprises, que saint Thomas quand il traite de la justification en considère de préférence l'acte ultime ; il y a à cela une raison d'ordre général : on ne peut analyser avec rigueur que des structures stables, autrement dit, il n'y a de science que du nécessaire. Saint Thomas, qui estime que la théologie est une science, considère les essences plutôt en elles-mêmes que dans leurs réalisations concrètes ; il tient à être métaphysicien avant d'être psychologue, et à déterminer les connexions « per se » plutôt qu'à décrire les modalités contingentes. Or, normalement, la justification devrait avoir lieu dans le moment même où l'homme prend conscience de sa destinée ; si les choses ne se passent ainsi qu'exceptionnellement, la faute n'en est pas à Dieu dont le secours intérieur ne manque jamais, mais à l'hébétude spirituelle du sujet humain ou bien aux carences coupables de ceux qui devraient porter l'Évangile, etc. Saint Thomas considère de préférence la justification type, mais il n'ignore pas les circonstances qu'il laisse habituellement de côté : il les décrit même, ainsi que nous l'avons rappelé (p. 25), avec une précision qui a été retenue par le Concile de Trente ; et il ajoute que « l'ordonnancement commun et habituel de la justification, c'est que, Dieu mouvant l'âme

intérieurement, l'homme se convertisse à Dieu en premier lieu d'une manière imparfaite, avant d'en venir ensuite (postmodum) à la conversion parfaite » (1-2, CXIII, 10). Si nous insistons un peu, c'est que le R. P. Bouillard estime que c'est une fidélité trop servile à Aristote qui a amené saint Thomas à une théologie de la justification dont l'écueil irrémissible est de méconnaître la grâce actuelle telle que la conçoit la théologie moderne. Nous voyons qu'en fait cette assertion n'est pas fondée ; il est bien exact qu' « à parler en rigueur de termes[1], la notion de grâce actuelle, n'est pas encore dégagée au temps où apparaît saint Thomas » (63), mais il n'en résulte en aucune manière que cette notion n'ait pas son équivalent dans la doctrine du Docteur Angélique ; il y a, entre l'instinct intérieur et la grâce actuelle, des différences que nous avons essayé de préciser, mais elles tiennent uniquement à un changement de système de références : la grâce actuelle n'a rien ajouté, elle exprime simplement la même réalité avec le vocabulaire de l'univocité et il resterait à prouver que cette seconde expression vaut mieux que la première.

On regrette que le R. P. Bouillard affirme davantage qu'il ne prouve et passe sous silence la plupart des textes qui pouvaient infirmer sa thèse, alors que ce sont précisément ceux-là qu'il eût fallu citer et discuter minutieusement. Quant à ceux qu'il cite, il en donne une interprétation peu exacte, voire tout à fait erronée : « Dans les générations de la nature, l'agent qui dispose le sujet a besoin d'un certain temps pour accomplir son œuvre. Plus il est puissant, moins il lui faut de temps. La puissance divine, étant infinie, peut disposer instantanément n'importe quelle matière créée à la forme. Dans le cas du libre arbitre, ce ne sera même pas un miracle puisqu'il est conforme à sa nature de faculté spirituelle qu'il puisse se mouvoir instantanément. L'homme peut donc se disposer suffisamment à la grâce par un seul acte libre, simultané à l'infusion de la grâce (1-2. CXIII, 7) ; l'exemple classique est celui de saint Paul : tandis qu'il était en voie de pécher, Dieu a changé son cœur de façon parfaite : il a entendu, il a écouté, il est venu ; il a reçu ainsi la grâce instantanément. (1-2. CXII, 2. 2m). » (146) Le lecteur qui s'en tiendrait au R. P. Bouil-

1. Il faudrait même dire : en rigueur matérielle.

lard estimera donc que pour saint Thomas saint Paul constitue l' « exemple classique » de la conversion normale, celle qui, bien qu'instantanée, ne constitue « même pas un miracle » parce qu'elle est conforme à la nature du libre arbitre. Or, ainsi que nous l'avons déjà noté, saint Thomas dit juste le contraire : si l'infusion de la grâce s'effectuait sans préparation antécédente, *miraculum dici posset ut in conversione Pauli* (2 S. D. 18, q. I, a. 3, 2m), elle résulterait alors d'une « motion véhémente de Dieu », *sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione : et ideo conversio Pauli tamquam miraculosa in Ecclesia commemoratur* (1-2. CXIII, 10). Voilà du moins un point sur lequel saint Thomas n'a pas varié, et c'était un point de repère qu'il convenait de ne pas fausser.

Le R. P. Bouillard écrit encore ; « Non pas que saint Thomas ignore l'existence d'actes surnaturels (de foi, d'espérance ou de crainte) non méritoires. Mais il y voit des cas « accidentels » que l'on néglige quand on étudie les relations « essentielles » (188). » Nous nous expliquerons un peu plus loin au sujet du mot « accidents » ; mais, « accidentels » ou non, ces actes existent : saint Thomas les mentionne à plusieurs reprises sans insinuer nulle part qu'on « puisse les négliger ». Le R. P. Bouillard donne ici une interprétation privée de tout fondement ; il lui est facile, en usant de pareilles méthodes, d'affirmer : « La motion spéciale n'est rien d'autre que l'action que Dieu exerce par la grâce sanctifiante » (182). « La conversion à Dieu commence strictement avec la foi ; et la foi est à tous égards une grâce prévenante, un don absolument gratuit de Dieu ». (194) Mais ces assertions, que nous relevons entre beaucoup d'autres, vont à l'encontre des textes : elles tendent à persuader une thèse, elle n'expose pas avec exactitude la doctrine de saint Thomas. Est-ce ensuite par scrupule que l'auteur ajoute : « Saint Thomas ne connaît pas la distinction entre la grâce actuelle et le concours naturel. Non pas qu'il ramène la première au second... » (202) ? On peut se demander si le désir d'échapper à des critiques trop aisées ne lui inspire pas des restrictions qui rendent caduques ses dénégations catégoriques : il reste cependant que celles-ci, amenées par le contexte *immédiat* et séparées de leurs indispensables correctifs, feront impression sur l'esprit d'un lecteur qui n'est pas très attentif.

*
* *

Ces rapides remarques sur la présentation des textes nous amènent à la question de leur interprétation, plus importante au point de vue méthodologique. Nous envisagerons successivement, nous servant du cadre classique et commode des trois opérations de l'esprit : le sens des mots, la cohérence des propositions, l'adéquation des raisonnements.

En premier lieu, il faut prendre garde, quand on construit un argument à partir des mots qu'emploie un auteur, de ne pas charger ceux-ci d'un sens étranger à la problématique qui les a inspirés et parfois créés. Ce serait là tomber dans l'écueil que par-dessus tout l'historien doit éviter, et qui consiste à « solliciter les textes pour y trouver des réponses aux questions qui n'y étaient pas encore posées » (3), ou ce qui est pire encore à faire sortir des textes la réponse erronée à un problème que les textes résolvaient autrement parce qu'ils le supposaient posé autrement. Veut-on examiner le rapport que soutient avec la grâce actuelle la motion divine qui intervient dans la préparation à la grâce, veut-on, autrement dit, préciser l'étiage surnaturel de cette motion divine ? On pourra très légitimement utiliser dans ce but la comparaison de saint Thomas : « [La disposition] est à la grâce ce que la matière est à la forme. Par définition même, elle est d'un autre ordre que la grâce. On ne voit donc pas pourquoi elle exigerait que la nature soit élevée au-dessus de son pouvoir propre » (68). Cette conclusion catégorique semble tirer sa force du tour métaphysique sous lequel elle est présentée, mais il faut bien prendre grade à ce que signifient les mots matière et forme pour saint Thomas. Le Docteur Angélique compare l'infusion de la grâce au processus de génération substantielle et c'est en effet cette dernière qui introduit l'hylémorphisme ; mais allons à la source, QUE CONNAIT SAINT THOMAS.

La matière qui intervient dans la génération substantielle, ce n'est pas une entité abstraite « appartenant à un autre ordre » que la forme, c'est la « matière-sujet » sous-jacente à la transformation, à tel point qu'Aristote emploie l'un pour l'autre les deux mots *ὕλη* et *ὑποκείμενον*, et que c'est l'alternance de l'un à l'autre qui livre au mieux le jeu subtil de la

pensée du Stagirite au premier livre des Physiques. D'ailleurs la matière est « parmi les relatifs » (*τῶν πρός τι ἡ ὕλη* 194b9), en sorte que ce n'est pas n'importe quelle matière qui peut être réceptrice de telle forme donnée, mais « quand la forme spécifique est autre, autre est aussi la matière » (*ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη* 194b9) ; bien plus, la matière en son ultime état d'achèvement, coïncide avec la forme concrète dont l'apparition est le terme du changement (*ἡ ἐσχατη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν* 1045b18) ; le deuxième chapitre du deuxième livre des Physiques est tout entier consacré à montrer que la Physique, bien qu'elle envisage la matière et la forme, constitue une science unique et correspond par conséquent à un seul point de vue formel parce que la *φύσις ὕλη* et la *φύσις εἶδος* ne font qu'un, la première étant ordonnée à la seconde considérée comme fin ; faut-il encore noter que pour Aristote, et pour saint Thomas qui est sur tous ces points son fidèle commentateur, la notion de matière est si analogiquement souple, la matière constitue si peu un « ordre à part » qu'il existe même une matière intelligible (*ὕλη νοητὴ* 1036 a 5, 10 etc...) requise pour rendre compte de la divisibilité accidentelle des formes mathématiques. Laissant de côté ce qui concerne l'analyse statique de l'être, pour ne retenir que ce qui concerne le changement, et c'est bien le changement qui intéresse notre question, nous voyons que matière et forme, loin de constituer deux ordres différents ne se conçoivent et n'existent que par relation l'une à l'autre. C'est la paresse de pensée d'une scolastique décadente qui a changé en *choses* séparées des réalités qui correspondaient à des *points de vue formels* différents ; la conséquence en est qu'on ne distingue plus pour unir et construire mais pour opposer et détruire. « La disposition est à la grâce ce que la matière est à la forme », mais si cette comparaison a une valeur, elle signifie, en climat aristotélicien, juste l'inverse de ce que prétend en tirer le R. P. Bouillard. Comme la matière se dit par relation à la forme, ainsi la disposition se dit par relation à la grâce justifiante. Comme le mouvement de la matière sujet est spécifié par la forme substantielle qui en est le terme, ainsi l'être relationnel et tendanciel de la disposition est spécifié et qualifié par la grâce justifiante à l'infusion de laquelle il est ordonné. Tout comme la matière, dans la génération substantielle, relève

de la forme, appartient à l'ordre pue la forme désigne formellement, ainsi la disposition, dans la préparation à la foi, relève de la grâce justifiante et appartient à l'ordre surnaturel que celle-ci signifie par antonomase. Voilà ce que l'on doit tirer de la comparaison rappelée par le R. P. Bouillard, si on en prend les éléments au sens que leur accordait Aristote.

Il est vrai que saint Thomas ne devait commenter les Physiques qu'en 1265, et que la « période du premier enseignement » visée par la remarque du R. P. Bouillard s'achève en 1259. Mais ceci n'empêche que le *Commentaire* des *Sentences* se réfère fréquemment à Aristote et en particulier aux Physiques. Il est vrai que la problématique avicennienne qui dominait dans la théologie contemporaine était de nature à fausser la juste interprétation du Philosophe : le couple avicennien qui correspond au couple forme-matière, infléchit en effet en opposition la *relation* hylémorphique d'Aristote. « La sura (forme) est opposée à la matière dans le composé[1] » ; « hayūlä » (matière première) est ce qui est réceptacle par soi-même, sans avoir en lui de composition », « hayūlä est encore ce par quoi une substance composée à la puissance tandis qu'elle a l'acte par la forme[2] » ; mais ce n'est pas là toute la matière avicennienne « ce qui tient la place du bois dans le lit s'appelle : matière première hayūlä, sujet mawdūʻ, matière mādda, élément réceptacle ʻunṣur, et élément partie ʼusṭuqus, selon différents aspects[3] » ; « la matière en tant qu'elle est la partie simple recevant la forme de tout le composé s'appelle ʼusṭuqus... et en tant que d'elle commence la composition... elle s'appelle ʻunṣur[4] ». On voit donc que si hayūlä se tient dans la perspective aristotélicienne, ʼusṭuqus qui entend la matière au sens de *στοιχεῖον élément réifié* et ʻunṣur qui évoque une initiative causale, cadrent mal avec ὕλη qui est τῶν πρός τι ; mais comme ces trois aspects de la matière interviennent simultanément dans le composé et que l'hayūlä ne peut être sans la forme[5], il est impossible de conclure que, même pour Avi-

1. Nous empruntons ces quelques renseignements à A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn-Sina*, Paris, Desclée, 1938. Sura n° 370.
2. *Ibid.*, n° 736. Ce passage est tiré d'Ibn Sina lui-même.
3. *Ibid.*, n° 15.
4. *Ibid.*, n° 466.
5. *Ibid.*, n° 736. Ce passage est tiré d'Ibn Sina lui-même.

cenne, la matière et la forme appartiennent à des ordres différents. Supposé qu'il en fût ainsi, il faudrait encore examiner l'avicennisme de saint Thomas, nous entendons de saint Thomas première manière, puisqu'il ne peut être question que de celui-là. Or, qu'on lise par exemple 2 S, D. 18, q. I, a. 2 : Avicenne y est cité une fois pour être improuvé, Aristote dix fois comme faisant autorité ; « la matière n'a qu'une puissance passive » (P3m), « la matière n'est pas réceptacle des raisons séminales » (2m), « même pas si on conçoit cette présence par mode *d'intentio* » (1m)... En un mot, le couple matière-forme est conçu selon le schéma *aristotélicien authentique* : puissance acte, c'est-à-dire comme une relation ; et en aucune façon comme une opposition.

Quand on sait d'autre part avec quelle étonnante pénétration saint Thomas commentateur d'Aristote a presque toujours retrouvé la teneur originelle d'une pensée qui ne lui parvenait qu'au travers de textes presque sybillins, on n'hésite pas à conclure que, dès le premier enseignement, saint Thomas avait déjà opté pour Aristote : il utilisait encore le schéma (adopté par tous) de coordination des causes (influens formam-disponens materiam) ; mais il devait lui substituer le schéma de subordination des causes (agens principale-agens motum), qui permettait de mieux respecter l'emprise de Dieu même sur la préparation à la justification. Mais ces schémas, qui ne sont que des instruments rationnels, ne constituent pas l'expression adéquate de la pensée profonde de saint Thomas dont les options spontanées sont, comme nous venons de le montrer, originellement aristotéliciennes. C'est donc un contre sens à la fois sémantique et historique que d'imputer au Docteur angélique une conception de la matière et de la forme qui peut à la rigueur se réclamer d'Avicenne, mais qui ne se trouve explicitement que dans les scolastiques décadents du XVIe siècle ou dans les manuels modernes ; cette conception n'a de commun que le nom avec celle dont s'inspira saint Thomas.

Nous devons également signaler d'autres inattentions moins graves quoique de même type. Saint Thomas ne traite habituellement que de la justification parfaite, de celle qui réalise parfaitement l'essence de la justification : le R. P. Bouillard le remarque à maintes reprises, en quoi il nous semble avoir

pleinement raison. Mais il faut se garder d'oublier que la pensée de saint Thomas se meut en climat analogique et non en climat univoque : de là résulte que « cas type » signifie l'inverse de « unique type de cas[1] ». Les cas *réels* reproduiront tous le cas type, mais en lui ajoutant, et cela nécessairement, des déterminations qui tiennent à leur singularité comme telle. Toutes les substances de même espèce ont la même forme spécifique mais l'analyse ou la définition de la forme ne rend compte adéquatement d'aucune d'entre elles ; ce lien de l'universel et du singulier devient, quand on passe du sensible au spirituel, beaucoup plus souple, mais il n'est pas moins nécessaire ; pas plus qu'aucune autre, l' « essence » de la justification ne peut exister à l'état séparé, donc à l'état pur : toute réalisation comporte, *en fait nécessairement*, un élément que, métaphysiquement, il faut appeler *accidentel*. Tout cela, dans la pensée et dans les procédés d'expression de saint Thomas, va de soi et n'a pas à être rappelé. Mais de tout cela, un lecteur moderne de saint Thomas, surtout s'il est historien, doit tenir compte ; il doit même, lorsqu'il expose une thèse, s'attacher à prévenir toute équivoque dans l'esprit de ceux à qui il s'adresse. « Saint Thomas n'oppose jamais aux actes méritoires que les actes naturels. Non pas qu'il ignore l'existence d'actes surnaturels (de foi, d'espérance ou de crainte) non méritoires. Mais il y voit des cas « accidentels » que l'on néglige quand on étudie les relations « essentielles » (188). Que veulent dire ces énigmatiques guillemets que n'éclaire aucune référence ? Problablement ce que nous venons de rappeler : les mots *essence et accident* doivent être pris au sens technique et métaphysique qu'ils ont dans la langue scolastique et dans la pensée de saint Thomas. Mais la formule employée est alors bien malencontreuse. Les épithètes *modernes* accidentel, essentiel, substitués aux substantifs correspondants, suggèrent immédiatement l'idée de l'objet dont on peut ou dont on ne peut pas se passer, en sorte que l'on peut, dans le premier cas, « négliger » de le conserver. Il y aurait deux sortes de cas, les

1. Nous avons d'ailleurs indiqué ci-dessous des passages dans lesquels saint Thomas mentionne implicitement (*de Ver.*, XXVIII, 8), ou explicitement (3, LXXXV, 5) la justification progressive qu'il considère comme le cas normal (1-2, CXIII, 10 ;.2, *Sent.*, d. XVIII, q. I, a. 3, 2m) ; l'autre cas, dont saint Paul est le type, étant miraculeux *(ibid.)*.

uns accidentels que saint Thomas néglige, les autres propres à étudier les relations essentielles et sur lesquelles il porte son attention ; mais l'épistémologie de saint Thomas exclut radicalement une telle sélection qui repose au fond sur une disjonction entre l' « essence » et l' « accident » : chaque cas est essentiel parce qu'il réalise l'essence et chaque cas *réel*, parce qu'il inclut l'accident, peut être dit accidentel... si on tient à employer ces mots. Saint Thomas, en l'occurrence, ne s'en sert pas, et c'est en tous cas une erreur de principe que de transporter dans la sphère d'intelligibilité métaphysique la valeur psychologique et pratique que leur accorde spontanément la langue moderne : cela entraîne une fois encore la séparation réelle d'éléments qui ne sont distincts que formellement. Le recours à une interprétation aussi peu rigoureuse indique que le R. P. Bouillard se trouve gêné pour soutenir sa propre thèse par les textes de saint Thomas que lui-même cite.

*
* *

Disons maintenant quelques mots de ce que nous appelions un peu plus haut la cohérence des propositions. Il y a dans toute philosophie, et plus généralement dans tout corps de pensée organisé, des notions primitives, généralement intraduisibles dans un corps différent : ces notions créent en général les mots qui servent à les désigner, et c'est l'un des cas assez rares où le verbe humain participe virginalement à la souveraine grandeur du Verbe, celle de n'être que l'expression du jaillissement de l'intelligibilité. Nous venons de voir la gravité de l'erreur que l'on commet en faussant le sens de ces mots originels et originaux : au fond on profane la pensée vraie en lui substituant de la pensée dégradée. Mais ces notions primitives sont en même temps des principes : elles constituent le fondement caché d'un ensemble de propositions qui codifient en système une cohérence purement interne et intuitive. Il est impossible d'introduire dans un pareil système des propositions qui ne seraient pas en harmonie avec les autres : elles se trouveraient en quelque sorte rejetées comme un corps inassimilable est rejeté par un organisme vivant. Dans le cas qui nous occupe, la manière dont on signifie l' « action » ou la « motion » de Dieu sur l'homme, doit être en parfaite harmonie avec l'expression

métaphysique que saint Thomas donne à la transcendance et à l'immanence de Dieu. C'est autour de ces deux pôles essentiels que nous grouperons les remarques de ce second paragraphe consacré à l'examen de la cohérence des propositions.

La transcendance entraîne qu'il ne peut y avoir aucun intermédiaire entre le Créateur et la créature, que celle-ci soit envisagée dans son être ou dans son action. Nous nous placerons successivement à ces deux points de vue pour examiner certaines assertions du R. P. Bouillard : « L'acte de foi procède en même temps de l'homme et de Dieu : de l'homme en tant qu'acte libre, de Dieu (par l'habitus) en tant qu'acte surnaturel. Mais c'est comme *acte libre* qu'il constitue la préparation ou coopération de l'homme » (195).

Précisons d'abord le sens du mot habitus. L'habitus est pour saint Thomas une réalité *créée* puisqu'il a un statut prédicamental parfaitement déterminé : il appartient au genre qualité, et il est par conséquent une modification (en termes techniques une « différence ») de la substance. Le R. P. Bouillard insinue il est vrai : « Cette implication réciproque des deux aspects de la grâce favorise une tendance que nous avons discernée à partir du *Contra Gentiles*. Saint Thomas rapporte souvent le mérite à la motion divine. Non pas qu'il le rapporte à ce que nous appelons la grâce actuelle ; mais il considère volontiers la grâce sanctifiante comme action de Dieu dans l'âme, la notion d'habitus passant à l'arrière-plan » (164). Suivent deux textes (1ª 2ªᵉ, q. cxiv, a. 3 et a. 6) où il est expliqué que l'œuvre de l'homme mérite en justice (ex condigno) non *en tant* qu'elle procède du libre arbitre mais *en tant* qu'elle procède de la « grâce du Saint-Esprit », ou de la « *virtus* du Saint-Esprit qui nous meut vers la vie éternelle », ou de la « motion divine ». Mais de ce que la même action peut être envisagée à deux *points de vue formels* différents, il ne résulte nullement, dans la pensée de saint Thomas, qu'à ces deux points de vue différents correspondent deux principes *faisant nombre* l'un avec l'autre : le libre arbitre, d'une part, la motion divine dont le R. P. Bouillard suggère l'identification à l'habitus, d'autre part ; la motion divine met en acte, tout comme elle le crée, le sujet humain muni de ses puissances (y compris le libre arbitre) et de ses habitus (en particulier l'habitus de grâce sanctifiante). Saint Thomas ne pense pas devoir rappeler,

en traitant du mérite, que la grâce sanctifiante est une certaine *qualité* (non une motion) parce qu'il a examiné la question du statut de la grâce *au même traité* et que l'ayant résolue d'une manière parfaitement nette il pense qu'un lecteur sérieux se souviendra de ce qui a été dit 1ª 2ªᵉ, q. cx, a. 2 : il y a une aide divine accordée à l'homme pour connaître, vouloir, agir et cette aide-là n'est pas une qualité mais « un certain mouvement de l'âme » ; mais l'homme reçoit également l'aide de Dieu sous forme d'un don habituel : si en effet les créatures inférieures reçoivent de Dieu, non seulement l'agir mais « les formes et les qualités » qui en sont le principe, « à plus forte raison Dieu pose-t-il dans ceux qu'il meut en vue de la possession du bien surnaturel éternel, certaines formes ou qualités surnaturelles, selon lesquelles ceux-ci sont mus par Dieu suavement et promptement dans ce but ; et en ce sens le don de la grâce est une certaine qualité ». Ainsi la motion divine ne supplante nullement l'habitus[1], puisqu'elle s'effectue *selon* l'habitus (secundum quod). Ajoutons que pour saint Thomas les dons du Saint-Esprit eux-mêmes sont des habitus, c'est-à-dire des dispositions stables *selon lesquelles* (c'est toujours la même expression) l'homme est affecté de telle manière qu'il est promptement mobile à l'inspiration divine (1ª 2ªᵉ, q. LXVIII passim) ; ajoutons également que le traité des habitus entend ce mot au sens prédicamental de disposition stable, et que dans la plupart des articles de la 1ª 2ªᵉ le mot habitus revient pour désigner les vertus de l'homme (y compris les vertus théologales), sans qu'il y soit question de motion divine. Comment le R. P. Bouillard peut-il, en s'appuyant simplement sur le fait que deux textes omettent une précision parce qu'elle a été explicitée *en lieu propre* quelques articles auparavant, déclarer que « la motion d'habitus passe à l'arrière-plan » (164) ? Il cite cependant en note (164, nº 38) le texte décisif que nous avons indiqué et il estime fort justement que « grâce habituelle et motion divine sont donc corrélatives. Dans l'acte méritoire, chacune a sa fonction et aucune ne peut se passer de l'autre... la motion donne le branle à l'âme et la fait passer à l'acte dans le sens où l'habitus l'incline (164) ». On ne voit pas, en tout ceci, que « l'habitus passe à l'arrière-plan », puisqu'il

1. Cf. p. 295, note 2.

détermine « le sens de l'action » ; il est bien vrai que le *Contra Gentes* (C. G. III, 147, 148, 149) introduit la grâce comme un *secours* (auxilium) dont l'homme a besoin pour atteindre, dans des condidions précaires, une fin sur-naturelle, mais C. G. III, 150 : qui s'intitule, « Le secours dont il vient d'être question s'appelle grâce, et quelle est la nature de la grâce sanctifiante[1] », explique que l'*auxilium* est grâce parce qu'il est gratuit, énumère six arguments qui établissent invariablement la même conclusion : « La grâce sanctifiante est une certaine forme et perfection demeurant dans l'homme, même quand il n'agit pas[2] », récapitule enfin l'argument : « Par là se trouve exclue l'erreur de ceux qui prétendent que la grâce de Dieu ne pose rien dans l'homme, de même que la grâce du roi ne pose rien dans celui qui est aimé mais seulement dans le roi qui aime ». Saint Thomas, en bonne méthode, examine donc la question de nature après avoir résolu celle de l'existence ; sa réponse est exactement la même dans le *Contra Gentes* ou dans la *Somme* : la grâce a une structure, c'est une forme, un habitus. Il faut vraiment que le R. P. Bouillard oublie ce qu'il vient de dire et ne tienne compte que de *certains* chapitres du C. G. pour « discerner à partir du *Contra Gentiles* une tendance de saint Thomas à faire passer la notion d'habitus à l'arrière-plan » (164).

Si cette incise fautive était due à une inadvertance, il ne conviendrait pas de lui accorder une portée sérieuse ; mais il n'en est malheureusement rien. Revenons en effet au statut de la motion divine et au passage que nous citons : « L'acte de foi procède en même temps de l'homme et de Dieu : de l'homme en tant qu'acte libre, de Dieu (par l'habitus) en tant qu'acte sur-

1. ...et quid sit gratia gratum faciens.
2. C. G. III, 150, par. 4. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

Le mot *forma* figure en conclusion de cinq des paragraphes ; il est remplacé dans le sixième par *inesse* qui a le même sens.

Ajoutons également que C. G. III, 154, dernier paragraphe, distingue les effets de la grâce qui ne sont nécessaires qu'à certains moments, d'avec ceux qui sont nécessaires « durant toute la vie » ; « et ad hos effectus (les seconds) necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse... » C'est bien toujours la même doctrine exprimée dans le même vocabulaire.

Cette doctrine d'une grâce « inhérente » et par conséquent stable dans le sujet, a d'ailleurs été reprise par l'Église à son propre compte. Denzinger, 483, 809 (fin), 821, 898 (m), 1063.

naturel » (195). Saint Thomas dit que Dieu meut l'homme selon l'habitus, en sorte que l'habitus, s'il est l'instrument de la motion divine, n'est cependant intermédiaire qu'entre l'homme et l'action de l'homme ; notre auteur s'exprime tout autrement : l'habitus ne concerne pas la procession de l'acte à partir de l'homme, mais cette même procession à partir de Dieu. Une telle assertion est, dans la métaphysique de saint Thomas, un pur non sens, au moins si on entend le mot habitus au sens que nous venons de rappeler et qui est constant dans l'œuvre du Docteur angélique. Il n'y a qu'une façon d'éviter la contradiction, c'est de résorber l'habitus dans la motion divine elle-même ; ainsi l'insinuation timide de la page 164 devient, page 195, une affirmation absolue quoique exprimée implicitement : la grâce sanctifiante n'est pas une qualité possédée par le sujet, c'est l' « action de Dieu dans l'âme ». Que certains théologiens modernes conçoivent la grâce de cette façon, c'est un fait indéniable puisque le R. P. Bouillard semble bien être du nombre ; leur opinion mérite d'être examinée et discutée, mais que par des détours dialectiques qui suppléent mal à une information partielle ou partiellement exploitée, on attribue à saint Thomas une manière de voir qui est juste le contraire de la sienne, c'est soutenir une thèse partisane, ce n'est pas faire œuvre d'historien.

Si la transcendance divine exclut tout intermédiaire entre Créateur et créature, elle n'exclut pas moins tout degré dans l'action créatrice considérée comme procédant de Dieu : de ce côté en effet, répétons-le, l'action divine est simple comme Dieu lui-même. C'est dans l'ordre du retour que la motion divine souffre d'être diversement qualifiée : autant il y a de manières spécifiquement différentes de faire retour à Dieu, autant on peut compter de *motions divines*. L'homme est mû par Dieu selon ses habitus naturels qui lui permettent d'atteindre Dieu *en tant que* celui-ci est auteur de la nature : la motion divine correspondante est appelée motion naturelle puisqu'elle est, en bonne métaphysique thomiste, spécifiée par le terme qu'elle permet d'atteindre ; et, bien entendu, il est question de ce que l'*homme* peut atteindre : Dieu n'a rien à *atteindre*, il est. L'homme est mû par Dieu selon ses habitus surnaturels qui lui donnent accès à la vie intime de Dieu, lui permettant

d'être uni à Dieu en tant que celui-ci est objet de connaissance et d'amour : la motion divine est alors appelée motion surnaturelle, parce que l'acte dans lequel elle se termine normalement est au-delà de la capacité naturelle de l'homme. Par ce principe aussi simple que profond, il est aisé de comprendre comment une troisième notion, celle que nous avons appelée instinct intérieur, s'insère en fait et ne peut pas ne pas s'insérer dans la théologie thomiste de la conversion. Au point de vue psychologique on doit en effet, dans l'ordre du retour vers Dieu, distinguer trois étapes : Dieu connu comme *auteur de la nature* et par conséquent comme fin de l'agir naturel (soit implicitement sous les espèces de l'idéal, soit explicitement comme étant le souverain bien pour ceux qui accèdent à la démonstration de son existence) ; Dieu connu comme *auteur personnel du salut* ; Dieu possédé comme *objet* de connaissance et d'amour. L'inclination de nature (ou vouloir du bien et de la fin ; mais en prenant ici vouloir au sens du poids de l'être tendant vers sa fin, donc de nature ; non au sens de faculté), donnée à tout homme parce qu'il est homme, suffit en droit à la première étape ; on lui fait correspondre, du côté de Dieu, le concours naturel, ou motion universelle : l'homme découvre qu'il a un Créateur et une fin transcendante comme le coucou chante au printemps ; c'est la même Providence qui en a disposé ainsi. Mais il est impossible à l'homme de connaître Dieu comme auteur du salut sans un secours que l'on peut appeler spécial à cause même de son effet : ce secours est précisément l'instinct intérieur, et nous avons vu qu'en vertu de son statut relationnel il a reçu de saint Thomas différents noms qui l'interprètent aussi bien en fonction de Dieu qu'en fonction de l'homme. Enfin c'est la grâce et elle seule (justifiante, sanctifiante, habituelle) qui donne la possession efficace et stable de Dieu en tant qu'il est objet de connaissance et d'amour. Les trois motions distinguées par saint Thomas se trouvent donc profondément insérées dans la métaphysique de la finalité et correspondent bien à trois étapes qui sont, dans l'ordre du retour, parfaitement claires : le concours naturel correspond à la première ; l'instinct intérieur fait passer de la première à la deuxième ; la grâce justifiante et l'instinct intérieur (infusio gratiæ et auxilium : (A)) font passer de la deuxième à la troisième ; la grâce habituelle demeure dans la troisième.

Or le R. P. Bouillard méconnaît complètement les structures intelligibles qui sont partout sous jacentes à la pensée de saint Thomas, et il en fausse complètement l'expression : « Saint Thomas ne connaît pas la distinction entre la grâce actuelle et le concours naturel. Non pas qu'il ramène la première au second. Mais il se place au-dessus ou en dehors du point de vue d'où ils se distinguent. La motion divine est, chez lui, ce que serait dans la théologie moderne leur commun dénominateur. Elle n'est, en soi, ni naturelle, ni surnaturelle, mais « générale » ou « universelle ». Elle s'étend à toutes les formes, innées ou infuses, parce que toutes ont besoin d'elle pour produire leur opération. Cette nécessité connote en toutes le même caractère : la potentialité radicale, la condition de créature » (202). La locution « commun dénominateur » avait déjà été employée : « Ce n'est ni le concours naturel, ni la grâce actuelle, au sens des théologiens modernes, mais leur commun dénominateur, leur genre commun non encore différencié » (65). A quoi correspond dans la *réalité* ce commun dénominateur ou genre commun ? Quelle abstraction permet de l'obtenir à partir du concours naturel qui est supposé en être une espèce ? Ces questions, en thomisme, ne comportent pas de réponse parce qu'elles n'ont aucun sens. Le R. P. Bouillard dit fort justement : « La motion divine n'est en soi ni naturelle ni surnaturelle... Elle s'étend à toutes les formes, etc... » Pourquoi donc l'appeler malencontreusement un genre ? Cette motion, considérée en soi, c'est-à-dire en tant qu'elle procède de Dieu, est parfaitement simple et exclut à ce point de vue toute différenciation ; il faut même ajouter qu'elle est encore identiquement la même lorsqu'elle produit ou utilise l'habitus de grâce sanctifiante dont la mention eût été éclairante. Il est en effet incontestable, et le R. P. Bouillard l'admet, que saint Thomas distingue la « motion universelle » d'avec celle qui correspond à la grâce sanctifiante (cf. p. 37 1-2, cx, 2). Si saint Thomas tient d'autre part que la première s'étend, identique à elle-même, à toutes les formes innées ou infuses, c'est qu'alors il se place, comme l'exprime très bien notre texte, « en dehors du point de vue » où il y a distinction. Ainsi, du point de vue de la procession à partir de Dieu, point de distinction entre la motion universelle et la motion qui correspond à la grâce sanctifiante ; mais ceci n'empêche nullement saint Thomas de tenir très fermement

que cette distinction existe dans l'ordre du retour et de la finalité. On voit donc qu'en ce qui concerne la grâce actuelle ou son équivalent thomiste, le fait que saint Thomas ne distingue pas du point de vue « procession » — ce serait pour lui, redisons-le, contradictoire — n'entraîne nullement qu'il ne distingue pas dans l'ordre de la finalité : si on supprime la motion associée à la grâce actuelle ou instinct intérieur, il faut par le jeu du même argument supprimer aussi la motion spéciale associée à la grâce habituelle ; ce que le R. P. Bouillard lui-même n'admet pas.

Ainsi, il ne faut rechercher ni la pluralité ni le type de distinction qui la fonde du côté où ils ne peuvent pas être, c'est-à-dire du côté de Dieu ; mais en retour il ne faut pas confondre ce que l'analyse des comportements créés tient et doit tenir pour spécifiquement distinct : « La motion du premier moteur ou motion du Saint-Esprit — saint Thomas emploie indifféremment les deux termes — » (164). En note : (1-2., CIX, 9, 2m) « L'opération du Saint Esprit, par laquelle celui-ci nous meut et nous protège, n'est pas limitée à l'effet du don habituel qu'il cause en nous, mais en dehors de cet effet, il nous meut et nous protège en même temps que le Père et le Fils (*simul cum Patre et Filio*). » Le R. P. Bouillard souligne lui-même les cinq derniers mots : in cauda argumentum. C'est donc parce que le Saint-Esprit agit en même temps que le Père et le Fils qu'il s'agit de la « motion du premier moteur » ... mais à ce compte on ne voit pas bien comment, dans la théologie moderne dont le R. P. Bouillard se montre partisan, on peut encore distinguer la grâce actuelle de la motion universelle : faut-il donc supposer que la grâce actuelle vient du Saint-Esprit à l'exclusion des deux autres Personnes divines ? La vérité est que saint Thomas, au lieu cité, rappelle que l'attribution de la grâce au Saint-Esprit n'est faite que par appropriation, mais qu'en réalité les trois Personnes divines agissent simultanément dans le cas envisagé tout comme dans la production d'un effet créé quelconque : Saint Thomas ne croit pas devoir anticiper la précision qu'il donnera q. cx, a. 2 (cf. *supra*) et qui vaut évidemment pour tout le traité ; nous retrouvons ici le procédé du R. P. Bouillard : arguer du caractère implicite de textes isolés pour donner une apparence de raison à des insinuations

contredites par d'autres textes parfaitement clairs et venant en lieu propre. Redisons-le, la motion du Saint-Esprit est *ontologiquement* identique à la motion du premier moteur : c'est là pour saint Thomas un truisme métaphysique, mais il n'en résulte nullement que ces deux motions ne soient pas spécifiquement distinctes et spécifiquement distinguées par saint Thomas, du fait qu'elles soutiennent l'action créée dans la poursuite de deux fins elles-mêmes spécifiquement distinctes.

Voici encore un passage que le R. P. Bouillard aurait rectifié s'il avait tenu avec fermeté le principe élémentaire que nous venons de rappeler : « La motion divine n'est donc rien autre que le mouvement même de la créature, en tant qu'il dépend de Dieu comme de sa source. Elle est, si l'on préfère, la relation à Dieu du mouvement créé » (198). Voilà qui est parfaitement vu. Mais cela n'empêche pas qu'il y ait des spécifications propres de cette même motion en fonction du retour à Dieu. C'est, de ce second point de vue, une méprise que d'accuser de contre-sens les auteurs qui identifient « secundum quod [homo] est motus a Deo » et « ex viribus gratiæ actualis » en leur reprochant « l'erreur de concevoir [la motion divine] comme une entité distincte de l'opération humaine et se comportant à son égard comme un principe effectif, comme une cause » (198). Nous ne pensons pas que ces auteurs aient raison de s'exprimer de la sorte, mais c'est taxer les dits auteurs d'impéritie métaphysique notoire que de leur imputer une erreur qui, si elle est commise, ôte évidemment tout sens à leurs assertions mais du même coup supprime toute la question. Si on ne peut plus dire que la motion divine est, *dans l'ordre du retour* (ce qu'il faut évidemment sous-entendre, mais qui va de soi dans le système thomiste), un « principe effectif et une cause », comment donc exprimera-t-on la relation de dépendance de la créature vis-à-vis du Créateur ? Le purisme, même métaphysique, quand on en fait état unilatéralement, c'est-à-dire vis-à-vis des autres et non vis-à-vis de soi-même, risque de conduire à une rigueur bien incompréhensive.

Venons-en maintenant au second des deux pôles entre lesquels oscillent les relations de la créature au Créateur : l'immanence de celui-ci en celle-là. En vue d'établir qu'il n'existe

pas de motion tierce distincte de la motion universelle et de la motion grâce sanctifiante (il s'agit toujours de la même thèse), le R. P. Bouillard est conduit à montrer que, selon saint Thomas, il ne peut exister d'actes de foi morte (préparatoire à la justification) qui ne procéderaient pas de l'habitus correspondant. Un tel acte étant surnaturel par son objet requiert en effet une motion distincte du concours universel, et si cette motion ne s'identifiait pas avec celle qui fonde la grâce et les habitus, elle constituerait une motion tierce. Voici l'argument : « Si l'acte de foi ne venait pas d'un habitus infus, l'homme ne s'y porterait pas comme de lui-même, spontanément ; il n'y serait pas incliné, mais le ferait par force — et cela n'est pas conforme au gouvernement de la Providence... » (a) (185-186). « Une motion divine qui, par elle-même et sans habitus, ferait accomplir à l'âme des actes dépassant sa nature, ferait violence à l'âme ; elle la détruirait comme sujet. L'*auxilium Dei moventis* ne peut donc pas être une grâce actuelle élevante. Cette motion est étrangère à la théologie de saint Thomas » (b) (196). On aperçoit immédiatement que ces arguments, s'ils avaient quelque valeur, prouveraient beaucoup trop : tous les actes par lesquels s'acquiert un habitus naturel et qui sont par conséquent produits sans cet habitus, seraient dans une pareille conception des actes violents ; la nature humaine du Christ serait violentée par l'action assomptive puisqu'elle n'a évidemment aucun habitus qui l'incline à être Dieu, etc... Il ne faut pas confondre puissance et habitus et requérir un habitus là où la puissance, et elle seulement, est nécessaire. Il suffit que l'homme soit intelligent pour qu'il puisse s'appliquer *sans aucune violence* : d'une part, à comprendre des objets qui d'abord le dépassent, et c'est ainsi qu'il acquiert l'habitus de leur science ; d'autre part, à considérer des réalités qui le transcendent par nature, et c'est pourquoi Dieu peut nous conduire par une pédagogie persuasive qui est l'inverse de la force violente, jusqu'à la vision béatifique. A cette confusion commune à (a) et (b), (b) ajoute, semble-t-il, l'oubli d'une vérité métaphysique, élémentaire entre toutes. Ce n'est pas en effet une cause quelconque qui doit ici prolonger les puissances de l'homme dans leur propre ligne, conformément d'ailleurs à la conception si souple de l'ordre universel selon laquelle chaque nature ne trouve sa fin adéquate que dans une nature

plus parfaite (Doctrine d'Aristote transposée par saint Thomas de *V.* xiv. 2) ; mais c'est Dieu lui-même. Aristote avait déjà découvert que Dieu — son Dieu à lui qui n'est que premier moteur et pas créateur — est capable de mouvoir tous les êtres *du dedans* et naturellement, par une finalité qui transcende complètement la zone toute proche de l'expérience sensible dans laquelle se situent les habitus. Saint Thomas aurait-il désappris ? Ce serait là une bien curieuse conséquence de la révélation du « Dieu proche de ceux qui l'invoquent » (*Ps.* cxliv, 18).

Ajoutons enfin que le principe (a), que le R. P. Bouillard prête gratuitement à saint Thomas, est en évidente contradiction avec la doctrine de celui-ci. Nous avons déjà rappelé l'article bien connu dans lequel saint Thomas décrit les phases de la justification (3. lxxxv, 5) ; il y distingue l'*habitus* de pénitence, infusé en même temps que la grâce, d'avec les actes de pénitence « par lesquels l'homme coopère à Dieu qui opère » : *secundus actus est motus fidei... quintus actus est motus charitatis.* Si le principe (a) était vrai, il faudrait qu'à ce mouvement de charité correspondît, comme au mouvement de foi, un habitus : habitus de charité informe puisque antécédent à la justification ! Le R. P. Bouillard n'admet évidemment pas pareille erreur ni ne l'impute à saint Thomas : « Si la préparation à la grâce commence avec l'acte de foi et si, d'autre part, l'acte de foi est impossible sans l'habitus correspondant, toute préparation à la grâce implique la présence d'habitus infus, au moins celui de la foi » (194). « Au moins celui de foi » ; mais quelle raison y a-t-il de limiter à la foi une conclusion qui, énoncée comme nécessaire, ne peut se réclamer que d'un argument nécessaire qui vaut également pour la charité ? Ou bien il faut admettre un habitus de charité informe, ou bien il faut conclure que l'argument en question est aussi incompatible avec les affirmations de saint Thomas qu'il est privé de fondement métaphysique. L'existence *nécessaire* d'un habitus correspondant à *tout* acte de foi informe eût constitué une raison[1] en faveur de l'exclusion d'une motion « tierce », mais on

1. Raison, indice, non pas preuve. Car la motion élevante *peut* très bien se traduire par la production d'habitus informes : c'est le cas de l'adulte qui reçoit le baptême en refusant de faire un acte de contrition. L'action divine n'est alors ni la motion universelle ni la justification, elle demeure bien une motion tierce.

ne peut voir là qu'une hypo-thèse toute gratuite et parfaitement étrangère à la pensée de saint Thomas. Le R. P. Bouillard exécute d'habiles passes dialectiques sur des références soigneusement choisies[1], mais tout cela ne sert de rien pour comprendre la véritable pensée de saint Thomas tant que l'on néglige les principes aussi simples que profonds qui la commandent ; il n'est pas légitime, quand on interprète la pensée d'un auteur, de se référer à une doctrine métaphysique qui est la contre-partie de la sienne : la contradiction n'est pas, de prime abord, apparente, parce que les présupposés sont de part et d'autre implicites, mais il suffit d'un moment de réflexion pour voir surgir d'irréductibles incohérences.

1. C'est encore pour montrer l'absence d'une motion tierce, que le R. P. Bouillard avance que, même dans la *Somme Théologique*, « saint Thomas appelle *auxilium gratiæ* la motion divine nécessaire à l'homme, *comme à toute créature*, pour passer à l'acte » (207). Pour établir cette assimilation, qui aurait évidemment pour effet de résorber dans la motion universelle la motion élevante du secours de la grâce, notre auteur cite, au titre d'argument décisif, un « texte qui ne laisse place à aucune équivoque ». Il s'agit de la vertu appelée « politique », c'est-à-dire de la vertu morale acquise, de la vertu surnaturelle en tant qu'elle a une portée sociale. « Le bien de la vertu politique, dit saint Thomas, est proportionné à la nature humaine ; aussi la volonté humaine peut-elle y tendre sans le secours de la grâce sanctifiante, mais non sans le secours de la grâce de Dieu *(licet non absque auxilio gratiæ Dei)* ». Ce secours de la grâce divine, distinct de la grâce sanctifiante et nécessaire pour tendre au bien naturel, est évidemment la motion divine » (207). Il n'y a aucun doute en effet : ce secours, ordonné à l'acte d'une vertu naturelle, est bien la motion universelle. Mais pourquoi donc le R. P. Bouillard cite-t-il saint Thomas d'après l'édition de Parme, alors que l'édition Vivès donnait déjà la version que l'édition léonine appuie sur la majorité des meilleurs manuscrits en s'écartant du seul Vaticanus : *licet non absque auxilio Dei*. L'omission du mot grâce ruine évidemment tout l'argument. Ajoutons que si saint Thomas dit (1-2, CIX, 9), comme l'écrit le R. P. Bouillard, que l'*auxilium gratiæ* est nécessaire à l'homme « *comme à toute créature* » (207), saint Thomas précise ce que le R. P. Bouillard passe sous silence : l'*auxilium gratiæ* est nécessaire à l'homme pour deux raisons, l'une générale et celle-là tient en effet à la condition de créature, l'autre spéciale à l'homme et même à l'homme déchu et racheté, c'est-à-dire engagé en droit comme en fait dans l'ordre surnaturel ; le résidu de la concupiscence nous rend malhabiles, même lorsque nous sommes rétablis en grâce, à poursuivre notre fin surnaturelle : c'est pour cela que nous avons besoin de l'*auxilium gratiæ* qui nous oriente vers le vrai bien malgré notre hébétude et notre incapacité, qui constitue par conséquent une motion élevante formellement distincte de la motion universelle.

*
* *

Achevons la trilogie en laquelle se résolvent les démarches de l'humaine pensée ; et après avoir montré que les idées et les principes doivent être éclairés par leurs origines et non pas leurs succédanés, venons-en au raisonnement. Nous nous bornerons à une seule remarque parce qu'il s'agit plutôt d'une certaine rectitude requise par toute démarche intellectuelle que de conditions propres à la « théologie historique ». Une série de textes examinés (183 sv) (il s'agit toujours d'établir la même thèse) traitent, *en saint Thomas*, de l'*essence* des vertus théologales et de leur statut dans l'âme *qui les possède* ; il n'est pas difficile de montrer, dans ces conditions, que tout « secours de Dieu » s'insère nécessairement dans l'habitus, mais cela n'a absolument rien à voir ni avec la justification ni a *fortiori* avec sa préparation. Il ne s'agit pas de savoir si, dans un sujet qui *possède* des habitus surnaturels, les secours de Dieu peuvent être donnés en dehors des habitus (a), mais d'examiner s'il y a des secours de Dieu distincts du concours naturel et distincts également du « secours » qui, simultanément, justifie et communique les habitus (b). La réponse à la première question (a) est évidemment négative et il est parfairement inutile de s'attarder à le prouver, mais c'est embrouiller à plaisir que de confondre les deux questions pour tranférer à la seconde (b) la réponse négative qui ne convient qu'à la première (a). Saint Thomas, nous le rappelions en commençant ces réflexions, tient que la théologie est une science : fidèle à cette conviction, il pose les problèmes en termes tels qu'il puisse s'exprimer avec précision, et nous avons vu combien il importe d'avoir cette clause toujours présente à l'esprit si on veut ne pas confondre la rigueur formelle avec l'irréalisme. Mais l'appareil scientifique n'implique pas moins l'organisation que la précision : quand on veut être renseigné sur la pensée de saint Thomas touchant un point de doctrine, il ne convient pas de faire état de traités dans lesquels le point de vue auquel il se place exclut la perspective qu'on veut éclairer. Nous reconnaissons bien entendu qu'étant donné le caractère très synthétique de la science théologique, tout y éclaire tout ; mais encore faut-il prendre garde à ne pas chercher des assimilations là où on devrait surtout découvrir des contrastes.

*
* *

En résumé, le R. P. Bouillard nous donne de la pensée de saint Thomas une description étendue mais superficielle qu'il étaie par des options et par des principes métaphysiques diamétralement opposés à ceux du Docteur angélique. L'utilité immédiate et la visualisation facile remplacent la recherche de la vérité et la rigueur intelligible... Il n'y a plus ni nature, ni finalité, ni être en puissance, et les termes des distinctions formelles sont conçus comme des objets matériels séparés ; nous n'inventons rien : l'habitus perd sa stabilité pour devenir une motion, la matière n'est pas référence à la forme, mais constitue un autre ordre, la réalité tendancielle du mouvement vers la grâce (instinct intérieur) est bloquée avec son terme. Rien d'étonnant dès lors que tout ce qui, dans le système de saint Thomas, ne peut être saisi que si on pense : nature, finalité, être en puissance, que si on sait tenir une distinction sans la matérialiser en disjonction ; que tout cela donc n'apparaisse pas. On ne verra jamais le fond d'un lac en en faisant le tour, mais en montant sur le sommet voisin ; on ne peut juger la manière dont saint Thomas exprime la vérité qu'en demeurant soi-même sur le sommet où il s'établit. On n'enfermera jamais la réalité, qu'elle soit naturelle ou a fortiori surnaturelle, dans un cadre logique univoque : c'est fort regrettable pour un certain besoin de clarté, mais saint Thomas a cru devoir le reconnaître humblement par amour de la vérité. Nous craignons fort que le théologien de la grâce actuelle qu'est le R. P. Bouillard n'ait pas bien compris cela. Il est dès lors un peu sommaire de conclure que la grâce actuelle est une pièce inexistante dans le système de saint Thomas : elle y est bien, mais avec le module propre au système. Autant il est fructueux et intéressant de tenir d'*une seule vue* ce qui, d'un système à un autre et relativement à une même question, est identique et ce qui est différent, afin de remonter par une sorte de triangulation intelligible jusqu'aux inspirations originelles qui ne peuvent être que cachées et qui seules sont fécondes ; autant il est vain d'accuser unilatéralement un contraste apparent et d'en tirer argument en faveur d'une thèse. Le R. P. Bouillard énonce en effet des conclusions méthodologiques

dont l'ampleur dépasse beaucoup la question de la justification et de la grâce actuelle. Il montre parfaitement l'utilité de la « théologie historique » (224), mais il adopte sans discussion pour celle-ci une structure évolutive : tel est bien le couronnement normal d'une enquête plus attentive au contraste des mots qu'à la continuité organique des notions. Il y a d'ailleurs, entre la métaphysique disjonctive et l'histoire épisodique, une profonde parenté : elles reflètent la même incapacité à embrasser le multiple dans le simple : tâche, il est vrai, singulièrement ardue. Nous avons principalement insisté, dans ce qui précède sur les présupposés qui font de la métaphysique de saint Thomas une sagesse et qui écartent d'emblée toute interprétation unilatérale des thèses de la théologie thomiste. Cette mise au point ne saurait demeurer isolée : elle comporte, au plan méthodologique, une importante implication. Théologie historique : oui, incontestablement, puisque comme le notait Aristote, on ne connaît bien que ce que l'on voit naître, on ne comprend bien la grâce actuelle que si on a compris l'instinct intérieur. Mais à quel type d'histoire doit se référer la théologie historique ? Voilà ce qu'il est indispensable de préciser : nous y reviendrons dans un prochain article.

Fr. M. L. Guérard des Lauriers. O. P.

Le Saulchoir, juin 1945.

La Formation Chrétienne des Adultes
La Théologie vivante

SOMMAIRE. — I. — *Rôle de l'esprit chrétien* chez les adultes :
L'âge adulte.
L'esprit chrétien. Vue d'ensemble.
II. — *Nature de l'esprit chrétien. Les vertus théologales.*
Les vertus théologales : leur action essentielle.
Rayonnement : actions dérivées.
III. — *Formation de l'esprit chrétien.* Théologie vivante.
Sources : prière et effort.
Idée de Dieu et théologie.
Théologie vivante.
IV. — *Un maître d'esprit chrétien : saint Augustin.*
Spiritualité et augustinisme.
Le théocentrisme chrétien.
La formation des maîtres : directorats spirituels.

I. — ROLE DE L'ESPRIT CHRÉTIEN CHEZ LES ADULTES

Ces pages font suite à l'article paru ici même en 1943 sur « La Vie chrétienne au Catéchisme »[1]. La formation chrétienne qu'elles envisagent est exclusivement celle des adultes. Bien des remarques déjà du premier article les concernaient. Mais nous voulons ici achever de dégager ce qui était simplement insinué sur la nécessité d'adapter l'enseignement religieux aux capacités du milieu.

Quand il s'agit d'enfants, la grande question est de simplifier les exposés en utilisant les meilleures méthodes pédagogiques ; d'où le soin que met le chanoine André Boyer à les présenter en détail dans son récent ouvrage sur ce sujet[2]. On doit d'ailleurs moins viser à instruire qu'à éduquer en faisant vivre selon la religion. Pour les adultes, dont l'éducation proprement dite est achevée, il faut préparer une nourriture plus solide et plus forte, selon le conseil de saint Paul, qui distingue avec soin, dans l'ordre de la foi, les enfants et les chrétiens

1. *Année théologique*, 1943, II, p. 228-265.
2. *Pédagogie chrétienne*, Problèmes et méthodes. P. Lethielleux, Paris, 1945.

plus avancés en âge et en science. Il faut se faire petit avec les petits ; il faut aussi s'élever avec les grands et donner à ceux-ci une instruction religieuse adaptée aux besoins profonds de leur âme, besoins souvent inaperçus et qui grandissent avec leur culture générale, mais plus encore avec leur développement spirituel, même sans culture humaine, car l'Esprit, indépendamment de ces moyens, suscite souvent dans les âmes de nobles et saintes aspirations, qui appellent des vérités proportionnées pour s'achever et produire du fruit en abondance. Or, précisément, on a souvent tendance à sous-estimer les aptitudes spirituelles des uns et des autres, et à ne leur fournir qu'un aliment trop peu substantiel. Il n'est pas sans danger de rester au-dessous des besoins réels des âmes. Il y a sans doute le danger contraire qui est de trop s'élever, mais celui-ci provient moins d'ordinaire du sujet lui-même que de la manière dont on le traite, en une présentation mal adaptée. Or cette inadaptation tient souvent, soit au vocabulaire trop technique, soit au genre de développement trop abstrait et sans portée pratique nette tirée du sujet lui-même. Tous les sujets comportent des applications et les plus élevés sont souvent les plus efficaces, lorsqu'ils sont bien envisagés et sous un jour capable de mettre en lumière les avantages ou les obligations qui en découlent pour l'âme.

La différence capitale, me semble-t-il, entre la formation des « enfants » et celle des « adultes » est marquée par l'idée même que l'on doit avoir des uns et des autres, d'après saint Paul lui-même. Les seconds sont appelés par lui des « spirituels ». Le mot a des nuances infinies, mais qui se fondent toutes sur la notion suivante : les adultes sont les fidèles qui ont un *esprit chrétien bien formé*. Les enfants sont d'abord initiés aux éléments de la religion, qui sont des vérités à croire, des obligations morales à reconnaître, des actes de piété à pratiquer. Sans doute, un certain esprit est infusé par le fait même, mais l'accent est surtout mis sur la fidélité à la lettre, pour donner à l'esprit les bases qui l'établissent avec une solidité inébranlable. Pour les adultes, il faut aller au delà et s'élever expressément à la formation directe de l'*esprit chrétien*, sous peine de rester inférieur à sa tâche et de laisser les âmes démunies ou désemparées. Voilà, à proprement parler, l'élément vital par excellence dans les fidèles avancés en âge et

en vertu. Il achève la formation chez les adolescents, et surtout il l'entretient au delà et la fait fructifier. Peut-être est-ce faute d'avoir mis l'accent sur la forme précise de ce besoin de l'adulte que tant de baptisés ont renoncé à la pratique d'une religion qui demeurait chez eux stérile et que d'autres ne l'ont gardée que sous une forme anémiée.

J'appelle *esprit chrétien* des tendances spirituelles à la fois lumineuses et entraînantes, portant l'homme au bien avec une puissance supérieure. Il suppose donc à la fois de vives clartés et des vertus solidement implantées dans l'âme.

Les tendances sont très diverses, comme les vertus, lorsqu'on les suit dans le détail d'une vie. A simple titre d'indication, sans prétendre fournir une classification exhaustive, je distinguerai ici quatre sortes de tendances, marquant chacune diverses modalités d'esprit, modératrices ou régulatrices, actives ou affectives.

Parmi les *tendances modératrices*, que l'on peut rattacher à la tempérance, maîtrisant les passions et les appétits inférieurs, je puis reconnaître la plupart des esprits répondant aux béatitudes évangéliques :

— esprit de pauvreté ou de détachement ;
— esprit de douceur et d'humilité ;
— esprit de patience dans la souffrance ou l'épreuve ;
— esprit de pureté, aspect négatif de la sainteté ;
— esprit de sacrifice ou d'abnégation.

Les *tendances régulatrices* sont dans le jugement redressé par la prudence pratique. On y trouvera des esprits assez divers, où domine l'intelligence :

— esprit de vérité, qui a horreur du faux ;
— esprit de science, qui a besoin de clarté ;
— esprit de prudence, qui se garde des faux pas ;
— esprit de discipline ou de gouvernement, qui allie le sens de l'autorité à celui de l'obéissance ;
— esprit de sagesse, toujours attentif aux plus hauts principes de la vie comme de l'être et du vrai.

Ce sont des *tendances actives* qui dérivent normalement de la force et de la justice, quand ces vertus sont bien épanouies : on remarquera leur caractère pratique dominant :

— le sens du devoir ou esprit de conscience ;

— esprit de travail, porté à l'action utile, sans exclure le délassement nécessaire ;

— esprit de justice, dépassant le strict dû, au besoin par souci de l'équitable ;

— esprit de dévouement dans la bienfaisance ;

— esprit de zèle pour les grandes causes, surtout la plus grande, celle de Dieu.

Enfin voici des *tendances affectives*, où l'amour vis-à-vis de Dieu comme vis-à-vis de l'homme réalise des obligations de justice qui manifestement dépassent le dû strict :

— esprit de religion, où domine l'adoration de Dieu ;

— esprit de prière, stimulé par le sens de la dépendance envers Dieu ;

— esprit de piété ou de tendresse filiale ;

— esprit de complaisance admirative et contemplative ;

— esprit de bienveillance, qui s'affirme pour l'homme au moins en affabilités et, au besoin, en services.

L'analyse de ces tendances pourrait se poursuivre presque à l'infini. Il paraît plus important de remonter à leurs causes ou à leurs principes essentiels. Du côté de l'homme, on vient de voir comment toutes se rattachent aux vertus, dont elles sont comme un achèvement, qui n'est jamais terminé d'ailleurs ici-bas. Mais les vertus n'atteignent l'élan vigoureux que suppose un esprit que par une force supérieure que, depuis les Pères, saint Ambroise et saint Augustin surtout, on attribue aux sept *dons du Saint-Esprit*. En eux-mêmes, les dons sont des secours éminents qui élèvent l'âme en quelque sorte au-dessus de la manière dont elle fait le bien avec la grâce ordinaire. On peut les définir d'un point de vue strictement théologique, à la manière de saint Thomas, comme des *habitus* disposant l'âme à recevoir ces grâces. On peut aussi, à la manière de saint Augustin, les identifier avec ces grâces opérantes elles-mêmes ou avec les vertus transformées par leur action, et ce point de vue psychologique est plus directement adapté à la vie spirituelle. De toute manière, les dons jouent un grand rôle dans la vie chrétienne et notamment dans ce qu'on appelle avec raison l'esprit *(spiritus)*, « l'esprit chrétien ».

Les spiritualités elles-mêmes n'ont pas d'autre base. Sans doute elles ont leurs pratiques spéciales, leurs tendances aussi.

Les unes insistent sur la maîtrise des sens et des passions : ce sont les spiritualités austères. D'autres poussent, ou bien à l'action sous l'une ou l'autre de ses formes : spiritualités apostoliques ; ou bien à la prière : spiritualités contemplatives. Elles varient par les pratiques ; mais il est un point où toutes se rencontrent : la docilité à l'Esprit-Saint, et c'est dans la mesure où se développe celle-ci que grandit la perfection, jusqu'au triomphe de l'esprit chrétien dans une âme.

Les degrés de cet esprit sont infinis. On peut cependant, en suivant saint Augustin, les ramener à quatre ou cinq. Nous ne les suivrons pas en détail[1] ; mon propos m'invite plutôt ici à étudier l'esprit en lui-même, pour analyser les éléments qui le constituent. Rien ne sera plus fécond en conséquences pratiques pour la formation des âmes.

II. — NATURE DE L'ESPRIT CHRÉTIEN

Les vertus théologales. Voilà les principes immédiats de l'esprit chrétien et notamment de l'esprit d'amour qui en est la perfection. En lui-même l'esprit d'amour est une synthèse de la foi, de l'espérance et de la charité : sa valeur est proportionnée à la clarté de la foi, à la fermeté de l'espérance et à l'excellence de la charité. Arrêtons-nous un instant à ces évidences.

A l'esprit d'amour, la *foi* présente son objet : Dieu même, appelant l'homme à partager sa propre vie. Ce point de vue nouveau que la foi ajoute à la raison s'accompagne de tout un ensemble de secours surnaturels que Dieu nous accorde pour entrer dans sa vie et former en nous des mœurs divines. Dans les mystères, il nous découvre peu à peu quelque chose de sa nature infinie, de façon encore voilée mais très efficace pour enflammer l'amour. Et plus ces lumières s'affinent, en particulier en se concentrant sur son objet principal, qui est Dieu infiniment parfait et aussi infiniment bon, plus les saints désirs s'avivent et l'amour s'enflamme.

L'*espérance*, en effet, dans l'esprit chrétien, n'est pas seulement la vertu qui écarte la crainte ; elle est plus encore le principe des pieuses aspirations de l'âme à la possession de

1. Voir plus loin l'article : *Les Classifications de la vie spirituelle d'après saint Augustin*, p. 347.

Dieu. Trop rares sont, même parmi les chrétiens, ceux qui désirent vraiment la vie éternelle jusqu'à trouver pénible la vie présente. Les saints appellent la mort comme une délivrance, ce qui ne les empêche pas d'ailleurs de travailler de toutes leurs forces en ce monde pour le bien de l'humanité et la gloire de Dieu. L'esprit chrétien devrait donner à chaque fidèle quelque chose de ces sentiments, vraies ailes qui permettent à l'homme de s'élever vers les cimes, au lieu de ramper péniblement au sol.

La *charité*, du reste, n'attend pas la vie future pour s'exercer, et par elle l'homme peut dès maintenant s'unir de cœur à Dieu comme à un ami véritable. L'esprit chrétien d'amour n'exclut pas toute crainte, comme on l'a prétendu, mais il transforme la crainte de l'esclave ou du serviteur, qui redoute surtout le châtiment, en crainte filiale, avant tout soucieuse de ne pas déplaire. Il n'écarte pas davantage l'espérance et même en un sens il l'avive : on ne peut pas ne pas désirer posséder parfaitement le souverain bien, mais cela n'est pas l'amour, lequel est, de soi, un repos affectueux dans l'objet aimé, selon le degré de possession qui est actuellement accordé. Et ce repos de l'âme peut s'accompagner d'une vraie jouissance spirituelle, quand Dieu est aimé pour lui-même, selon le mot admirable de saint Augustin : *frui est alicui rei inhærere propter seipsam* (*Doctrina christiana*, I, 4) ; et il n'y a qu'un seul être dont on peut jouir ainsi : c'est Dieu même (*Ibid.*, n. 20).

Saint Augustin précise encore que la réalité dont nous jouissons ainsi par la charité, c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit : « *Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quædam summa res, communisque omnibus fruentibus ea* » (*Ibid.*, n. 5). Et de fait, l'esprit d'amour établit peu à peu une sainte intimité avec chacune des Personnes divines, par l'intermédiaire du Fils de Dieu, qui s'est fait homme et s'appelle Jésus-Christ, précisément pour introduire l'homme au sein de cette vie infinie. La dévotion au Fils de Dieu est particulièrement développée par l'action du Saint-Esprit, envers qui s'impose une véritable docilité. Et l'une et l'autre conduisent normalement à une très haute et filiale vénération envers le Père.

*
* *

Rayonnements. Les vertus théologales ne nous font pas seulement atteindre Dieu en lui-même ; elles dirigent notre activité, qui doit tout entière tendre vers lui. Ce rôle actif est trop oublié. Nous insisterons ici d'autant plus sur lui que c'est là l'effet même de l'esprit chrétien ; par là l'Esprit de Dieu manifeste en quelque manière avec éclat sa puissance, notamment dans l'Église, après l'avoir manifestée avec une délicatesse infinie en Marie qui, invisiblement depuis le Cénacle, « préside à la Charité », cette société universelle qui vit de Dieu.

Les dévotions de base, loin de faire négliger la piété envers Marie, la perfectionnent, au contraire. Aussi, à mesure qu'une âme entre dans l'intimité de Dieu, elle s'attache davantage à la personne créée qui a été le plus étroitement associée aux divines Personnes, jusqu'à être en propres termes la Mère du Fils de Dieu, sans être d'ailleurs, vis-à-vis du Père, autre chose qu'une Fille de prédilection, et vis-à-vis de l'Esprit-Saint, autre chose que la femme « toute sainte » (*Παναγία*), qui a été remplie de grâce par lui et « recouverte de son ombre ». Ces incomparables privilèges spirituels fondent vis-à-vis de Marie la plus haute et la plus tendre des dévotions, celle qui ravit d'admiration les humbles comme les grands, les savants comme les fidèles sans culture. Nulle part sans doute l'esprit d'amour ne trouve autant son compte, après la dévotion envers Jésus-Christ, auquel Marie est si étroitement associée.

On devine à ces traits la fécondité de l'esprit d'amour, ce chef-d'œuvre des vertus théologales. Elle est évidente relativement à la sanctification personnelle, qui est le but premier de la vie chrétienne. Sans nier la valeur spirituelle d'autres méthodes, d'autres tendances de fond, il faut reconnaître sans hésiter à celle-ci une supériorité manifeste. Son excellence apparaît mieux encore si l'on pense à son rayonnement dans l'action chrétienne proprement dite.

Sous quelque forme qu'on envisage cette action, elle a tout à gagner à s'appuyer expressément sur l'amour et peut-être est-il regrettable qu'on n'y ait pas toujours fait appel dans le passé autant qu'on pouvait le souhaiter. La science théologique elle-même, qui est à sa manière une action, aurait pu en bénéficier, et en tout cas la catéchistique contemporaine

leur doit le meilleur de son inspiration nouvelle. L'influence pastorale est multipliée par l'amour, comme l'action hiérarchique est assouplie par lui et en même temps élargie. « L'action œcuménique » elle-même pour l'unité chrétienne n'arrivera bien à en faire admettre les seules bases solides, la vérité et l'autorité remontant au Christ, qu'en s'appuyant sur l'amour chrétien. Il faudra même se montrer d'autant plus insistant sur celui-ci qu'on voudra et qu'on devra être plus exigeant pour le reste, la vérité, dont les chrétiens séparés se préoccupent trop peu d'ordinaire. A ces conditions, il n'y a aucun inconvénient, au contraire, à se réclamer de l'amour, plus encore qu'ils ne le font eux-mêmes, pour des motifs certainement moins purs, puisqu'il s'agit ici d'un amour uniquement fondé sur les droits de la vérité et la fidélité à la parole de Dieu.

L'amour chrétien peut soutenir et diriger une autre activité de l'homme : celle qui a pour objet le bien de la cité terrestre, non pas évidemment en tant qu'elle s'oppose à la cité de Dieu, mais en tant qu'elle est naturellement bonne et nécessaire à la vie. Cette action humaine se déploie sur la terre de bien des manières, selon les temps et les milieux : autre est l'action humaine dans la famille ou les relations courantes, libres ou nécessaires, de la société ; autre l'action humaine dans les emplois civils ou militaires dans la cité ou dans l'État. Mais en soi, toutes ces activités sont bonnes et les chrétiens qui les réalisent doivent y apporter la force spéciale que la religion chrétienne communique aux fidèles sincères, quelle que soit leur condition terrestre. L'amour chrétien redresse l'homme dans toute son activité, non seulement religieuse mais naturelle, et quelle force il peut constituer dans les luttes de la vie, pour prévenir les défaillances et relever les déchus ! Mais pour remplir cette mission, il doit avoir la puissance et la souplesse d'un esprit.

III. — FORMATION DE L'ESPRIT CHRÉTIEN THÉOLOGIE VIVANTE

Sources : prière et effort. L'esprit chrétien d'amour est accessible à tous, aux laïcs aussi bien qu'aux ecclésiastiques, si l'on envisage les conditions de vie en soi. En fait, sans doute, le prêtre, le religieux surtout, auront des facilités que les autres

ne trouvent pas dans leur milieu ou leurs occupations ordinaires. Mais ces facilités ne constituent pas un droit propre, un privilège exclusif. Quand il s'agit d'esprit, il n'y a pas de barrières bien fixes : l'Esprit souffle où il veut ! Il va surtout vers qui l'appelle. D'où la nécessité de la prière, laquelle est toujours efficace quand elle porte sur ce point, selon la promesse formelle du Christ : « *Quanto magis Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se* » (Luc, x, 13). On voit aussi par là l'importance dans la vie chrétienne de la prière et des vertus qui en sont la base : l'humilité et la confiance filiale. Rien ne remplace cela ; l'effort le plus héroïque ne produira jamais ce que seule obtiendra en ce domaine la pieuse supplication de l'âme qui reconnaît sa totale dépendance vis-à-vis de Dieu dans l'ordre du bien comme de l'être et du vrai.

Bien réglé, le sens de la dépendance de Dieu ne diminue pas l'effort, mais le stimule au contraire et sur les trois éléments que l'on trouve en tout esprit.

a) L'esprit chrétien baigne dans la *lumière*. Celle dont il vit est très spécialement la lumière de foi, qui, plus encore que la raison, montre à l'homme des motifs d'aimer son Dieu. Cette lumière est sans doute surnaturelle, fondée sur la parole du Christ, lorsque l'Esprit-Saint éclaire l'âme par sa grâce et plus encore par ses dons, source de pénétration intellectuelle comme d'amour. Mais tout cela ne dispense pas l'homme de s'appliquer personnellement à entrer au cœur des divins mystères, non par une curiosité orgueilleuse ou vaniteuse, mais par désir de mieux aimer.

b) L'esprit chrétien est une *force* spirituelle, qui va se développant à mesure que l'âme, par la vertu, se détache du mal et de la matière et se spiritualise, car les vertus ont ce double effet de purifier l'âme en l'arrachant à l'emprise des sens et de la fortifier en la rapprochant de Dieu. L'un des signes les plus manifestes de la présence de l'Esprit de Dieu dans une âme est la fermeté de son vouloir dans l'ordre du bien et la soumission à la conscience.

c) Enfin, l'esprit chrétien produit une vraie *tendresse* non seulement envers Dieu, mais encore envers l'homme. Tout homme y a droit, spécialement celui que la Providence place sur notre route dans la vie et que nous appelons le *prochain*. La fraternité humaine peut bien trouver dans la nature un

certain appui, mais il est, hélas ! très branlant et combattu par des tendances contraires. Sa vraie force est en Dieu. Le Christ ne demande pas seulement de servir le prochain ; il veut qu'on l'aime et c'est l'amour même qu'on a pour Dieu qui s'épanouit en amour de l'homme, de tous, du plus grand au plus petit, avec une prédilection pour les petits, les souffrants, les abandonnés, en qui la foi montre plus exclusivement Dieu.

C'est de l'union de ces trois éléments, lumière, force, tendresse, que naît généralement l'esprit chrétien d'amour. La prière en est la source normale. Mais l'effort de l'homme pour les réaliser au mieux dans sa vie en est la suite nécessaire, et c'est jusque-là qu'il faut tendre à le former.

Idée de Dieu. Théologie. Et nous voici au cœur de notre exposé. Tout ce qui précède était destiné à préparer ce point, dont la suite ne sera que le développement ; je veux dire le rôle que doit avoir dans une vie l'idée de Dieu. Et j'entends bien par là la conception, non seulement pratique, mais réfléchie que le chrétien se fait de Dieu.

Il est banal d'observer que le laïcisme contemporain a désagrégé l'idée de Dieu dans les masses ; on ne réagira efficacement qu'en la redressant. Mais c'est là un aspect négatif. A-t-on assez remarqué que l'idée de Dieu a un rôle positif central dans la vie chrétienne, et qu'en définitive, c'est à cela qu'il faut s'attacher le plus, si l'on veut établir sur des bases solides et la foi et la morale et la vie chrétienne ? Rien cependant n'est plus certain. Voilà ce qu'il faut redresser si l'on veut que le christianisme ne soit pas seulement une morale ou une pratique, mais un esprit, capable de résister aux tentations, et même, plus encore, de rayonner et de conquérir. Tout d'ailleurs dans le christianisme nous y ramène et nous ne pénétrons quelque peu dans les mystères pour en vivre que dans la mesure où nous y cherchons Dieu et où nous l'y trouvons.

Et d'abord Jésus-Christ n'est bien connu que comme Dieu, sinon il sera un homme, éminent peut-être, mais rien de plus qu'un homme. On désagrège le mystère de l'Incarnation si l'on néglige l'un des deux termes : Homme, Dieu. Le Christ n'est pas seulement Homme, ni seulement Dieu ; il est Homme-Dieu. En un sens, il est plus Dieu que Homme, car c'est la personnalité qui achève un être, et en tant que personne, Jésus-Christ n'est pas créé, comme nous le sommes tous ; il

est éternel, infini, Dieu même, Fils de Dieu. Il n'est cependant venu sur la terre que pour nous donner Dieu et nous conduire à Dieu. Il ne faut pas oublier son humanité, bien sûr ; mais il ne faut pas non plus qu'elle absorbe tout et empêche de s'élever à Dieu. Ne l'oublie-t-on pas ? On peut, on doit certes vénérer Jésus-Enfant, mais sans lui enlever sa couronne ou son nimbe, et parfois on le cache trop, ce nimbe divin. Les enfants eux-mêmes peuvent le voir. Il faut le leur montrer ; Jésus n'est pas un camarade ; même enfant, il est Roi, un Roi éternel et dont la bonté ne fait que mieux ressortir la grandeur aux yeux émerveillés des petits. Ainsi acquièrent-ils peu à peu une idée de Dieu, idée grossière, sans doute, mais qui ira se perfectionnant. Le but justement de la formation chrétienne des adultes sera de développer cette idée de Dieu, de la purifier, de la rendre plus nette, plus haute, plus universelle aussi. Car le problème de Dieu se pose à propos de tout, non seulement à propos des mystères, mais à propos des questions les plus concrètes, religieuses et même profanes. Il faut d'ailleurs moins soulever des problèmes que les prévenir, en montrant précisément comment Dieu agit dans les sacrements par sa grâce, dans les événements par sa Providence, en un mot, partout.

Il faudrait encore donner aux chrétiens un sens de Dieu très averti, très large et très actif, qui les rende capables de trouver eux-mêmes bien des réponses, et c'est là le propre de l'esprit chrétien qui est à former. Cet esprit est un don de Dieu, mais il est donné à qui s'y prépare, à qui le désire, à qui le demande, à qui s'y adapte pratiquement. Et voilà le propre de l'éducation nécessaire aux adultes dans la foi. Il ne s'agit pas seulement de répondre aux objections des incroyants — qui de nos jours fusent de partout ; — il s'agit plus encore et avant tout pour le chrétien de vivre lui-même de sa foi, pour son propre bien spirituel et celui des compagnons de route que Dieu lui donne dans son voyage vers l'éternité. Tout sujet religieux, moral comme dogmatique, doit être ainsi envisagé sous son aspect divin, le seul vraiment exhaustif. Mais le sujet, le plus direct, le plus sûr, le plus efficace à cet égard est évidemment Jésus-Christ, auquel il faut toujours revenir. Les Pères de l'Église, nos vrais modèles dans la science de la foi insistaient avec force sur le côté divin de sa vie et de son

œuvre. Volontiers ils le contemplaient dans sa gloire et le *Pantocrator* de l'art byzantin est comme l'illustration magnifique de cette tendance, foncièrement chrétienne.

On objectera que l'art a fini par repousser le hiératisme byzantin comme contraire à la vie, et que peut-être, dans l'ordre spirituel, on rencontrerait le même écueil, si l'on s'attachait exclusivement à la divinité. Rien de plus juste. Aussi bien, ne s'agit-il pas de négliger les autres aspects de la religion, et notamment l'humanité du Christ et tout ce qui s'y rattache, comme Marie ou l'Église. Les richesses spirituelles développées par un saint Bernard et un saint François au Moyen Age, par les progrès des multiples dévotions modernes, ou par les études récentes d'exégèse, d'histoire ou de psychologie, sont d'une valeur incalculable. Mais il faut les situer à leur vraie place. Tout cela est ordonné à Dieu et la mesure de la valeur de chaque élément est dans la puissance avec laquelle il conduit à Dieu. Il faut le montrer expressément, sous peine d'arrêter les âmes dans la voie de la formation spirituelle.

En définitive, c'est la *théologie* qui doit primer en tout ; et je prends ici le mot théologie en un sens très ancien — le seul que connaissaient les Pères — plus large que le nôtre quant à la méthode, mais plus précis quant à l'objet, celui d'*étude directe et expresse de Dieu*. Voilà le point doctrinal où s'alimente l'esprit chrétien. En ce sens, c'est la *théologie* qui en est la source principale, mais à condition de l'entendre encore, à la manière des Pères, d'une théologie vivante.

Théologie vivante. Je n'oppose pas ici la théologie vivante à la théologie savante comme si elles s'excluaient, alors qu'elles doivent se soutenir : une théologie vivante sans le fondement de la science serait vaine, fragile et dangereuse. Quant à la science, elle n'exclut pas de soi la vie, quoique son objet soit bien spécial. J'appelle théologie vivante celle qui associe dans son exposé, au lieu de les séparer, des éléments dogmatiques, moraux et spirituels, de façon à nourrir à la fois l'esprit, la volonté et le cœur. Cela ne veut pas dire que tout s'y présente en beau désordre. Aussi les obligations de conscience ou les conseils de piété, au lieu d'être entièrement séparés des mystères, leur sont plutôt rattachés expressément, de façon à donner à l'exposé doctrinal une vraie plénitude. On pourrait

aussi bien partir des conseils de piété ou des devoirs de conscience pour finir par les vérités de base, bien que l'autre voie paraisse plus normale. L'essentiel est que les trois aspects, que de nos jours on a tendance à séparer, soient bien unis, sans effort, comme de soi, tant ils semblent faits l'un pour l'autre.

Le type de cette théologie pourrait être l'enseignement doctrinal donné aux fidèles par le pasteur de la paroisse. Car s'il est un enseignement qui doit être vivant, c'est celui-là. Et nous souhaiterions qu'il fût vraiment une théologie, au sens premier et ancien du mot. Dieu doit en être le centre ; tout peut y être présenté de façon à donner de Dieu une idée juste et précise, mais grande et exaltante. Montrer le christianisme de façon à conduire à Dieu, à faire vivre de Dieu, à remplir l'âme de Dieu : voilà le grand moyen de rendre vivant l'enseignement chrétien, en même temps que d'en faire une théologie. Cet enseignement pastoral, nettement rattaché au cycle liturgique des mystères vénérés chaque année par l'Église dans ses fêtes, entre normalement dans une atmosphère de prière[1] qui lui assure une fécondité spéciale pour communiquer l'esprit chrétien d'amour qui est l'objet de cette étude.

Le nom de théologie vivante sera plus justement encore attribué à des études doctrinales approfondies faites sur un sujet de foi, en vue de la morale ou de la spiritualité, qui représentent les éléments vitaux par excellence de la religion. Elles se sont, de fait, multipliées de nos jours et elles ont largement contribué à donner à la vie chrétienne à tous ses degrés des assises solides et un élan puissant vers la perfection. De grands et beaux ouvrages ont été écrits en ce sens, dans toutes les écoles. Les plus exigeantes, dans l'ordre de la recherche spéculative comme dans celui de l'érudition, ont tenu à compléter leurs études théoriques ou leurs travaux historiques par des exposés directement adaptés à la vie de piété. C'est en ces écrits que l'esprit chrétien trouve d'ordinaire le souffle qui soulève l'âme et l'entraîne avec force vers les hauteurs, jus-

1. Nous avions abordé ce sujet à propos du catéchisme, dans l'article signalé, p. 254-258. Il y est question surtout des grands mystères et on ne prétend en aucune façon réduire les autres modalités possibles de l'action liturgique ; au contraire, la doctrine tend plutôt à en stimuler d'autres par les flots de lumière qu'elle répand.

qu'à l'héroïsme souvent. Cependant, si riche que soit cette littérature, elle ne peut généralement pas égaler la puissance spirituelle de celle des Pères de l'Église, laquelle n'est pas une simple adaptation, mais qui a été conçue sur ce plan spirituel. Tel est le cas, en particulier, d'un saint Augustin, et ceci appelle des précisions qui achèveront d'éclairer notre sujet.

IV. — UN MAITRE D'ESPRIT CHRÉTIEN : SAINT AUGUSTIN

Spiritualité et augustinisme. L'exceptionnelle maîtrise de saint Augustin comme docteur de l'Église vient moins encore de son génie humain, — l'un des plus beaux dont s'honore l'humanité, a-t-on pu dire, — que de sa profonde pénétration dans les mystères du divin et dans les secrets de la vie intérieure soumise à l'action de l'Esprit-Saint. Les *Confessions* sont à cet égard un guide incomparable, et si elles sont complétées par les richesses spirituelles contenues en tant d'autres écrits du saint, soit des monuments comme le *De Genesi ad litteram*, le *De Trinitate* ou la *Cité de Dieu*, soit des opuscules ou de simples lettres, elles donnent à l'augustinisme une portée universelle qui domine les siècles et garde encore aujourd'hui toute sa valeur.

Le mot *augustinisme* pourrait ici surprendre ceux qui savent combien de formes il a revêtues dans le passé. Je précise immédiatement que j'entends par ce mot, non pas tel ou tel mouvement doctrinal qui a pu, à tort ou à raison, se réclamer de saint Augustin, mais la doctrine même de l'évêque d'Hippone, telle qu'elle ressort de ses écrits, étudiés directement en eux-mêmes. Un grand effort a été réalisé de nos jours en ce sens et bien des positions ont dû être révisées. L'œuvre est loin d'être achevée et l'on n'a pas ici la prétention d'en dire le dernier mot. Il y a cependant bien des points acquis, et notamment, ce qui est capital, sur la notion même d'augustinisme. Il n'y en a pas d'authentique qui ne fasse une large part à la spiritualité, laquelle en est l'âme. Quelque sujet que traite saint Augustin, il doit être replacé en ce milieu ; sa pensée doit être envisagée en fonction de la vie de l'âme, sous peine d'être déformée. Les plus hautes spéculations théologiques s'y ramènent, d'autant que, pour lui, c'est Dieu même qui est la vie de l'âme, en quelque manière, même naturellement,

mais plus encore surnaturellement. Voilà le secret de sa puissance exceptionnelle. L'augustinisme est essentiellement une spiritualité, qu'il se meuve sur le plan de la philosophie, de la théologie ou de l'histoire.

Ceci n'exclut pas la possibilité d'étudier à part l'une ou l'autre de ces branches dans son œuvre. Rien n'empêche de rechercher sa pensée sur un mystère donné, la Trinité, le Christ, la grâce, la cité de Dieu ; mais il faudra en chacun de ces sujets relever la part qui revient à la vie spirituelle ; et même à cette condition on n'aura pas saisi l'augustinisme comme tel. Celui-ci n'est pas donné par un point particulier quelconque, mais par la vie spirituelle même dans laquelle ce point rentre comme un élément vital, mais partiel.

On peut de même étudier à part — et pourquoi pas ? — les éléments philosophiques contenus dans cette œuvre immense où saint Augustin a, comme en se jouant, projeté des lumières à flots sur toutes sortes de sujets, même d'ordre naturel. On peut travailler à dégager de ses écrits un ensemble de principes rationnels répondant aux grandes questions que se pose l'esprit humain sur la nature et sur Dieu, de façon à constituer un corps philosophique imposant, que saint Thomas reprendra et complétera à son point de vue particulier, mais qui a déjà sa valeur propre. Cependant cela encore ne peut former l'augustinisme, même en y tenant compte des résonances spirituelles.

L'augustinisme est plus que cela ; il est essentiellement une spiritualité, utilisant d'autres disciplines, mais constitué avant tout par la vie spirituelle.

On a parlé de « néo-augustinisme »[1]. La formule est peut-être nécessaire pour bien distinguer cet augustinisme authentique, étudié et contrôlé de nos jours avec un soin nouveau et où l'on s'attache notamment à discerner les éléments divers contenus dans cette pensée riche et abondante, non pour les séparer, mais pour les mieux unir. Cependant, pour éviter toute équivoque, il me paraît bon de la réserver à l'augustinisme intégral qui centre tout sur la vie spirituelle ou vie d'union à Dieu.

---

1. F.-J. Thonnard, *Précis d'Histoire de la Philosophie*, 1re édit. 1937, p. 771 (d'après p. 757-758).

Le théocentrisme chrétien. Ce qui donne une exceptionnelle valeur à cette spiritualité, c'est à la fois sa plénitude, son unité et sa force entraînante. Elle unit dogme, morale et mystique avec une aisance que renforce un constant recours à des principes philosophiques tirés d'ordinaire de l'observation directe de l'âme. La vérité et le bien en sont le centre, non seulement dans l'ordre de la nature, mais plus encore dans celui de la grâce. De tout cela résulte un mouvement intérieur de connaissance et surtout d'amour qui entraîne l'âme par degrés jusqu'à l'union toujours plus étroite avec Dieu, voire avec les Personnes divines, en suivant d'ailleurs la seule voie qui est le Christ, la Sagesse incarnée, et l'Église qui en est la continuatrice. Par le Christ, c'est à Dieu que saint Augustin nous élève.

L'âme de sa vie spirituelle est en effet Dieu même ; le mot théocentrisme n'a pas de plus rigoureuse application. C'est la divinité qui est le centre de sa théologie ; la doctrine de la grâce, par exemple, n'en est qu'une application et il n'est pas vain d'en faire la remarque, pour ne pas donner à certaines thèses, d'ailleurs importantes, la première place, quand elle reste secondaire, même si historiquement, pour résister au pélagianisme, saint Augustin a dû, à la fin de sa vie, les tenir au premier plan de sa pensée. Cette pensée était bien fixée depuis longtemps dans ses grandes lignes ; même s'il y a eu alors des précisions de détail, il n'y a pas eu de modifications des lignes maîtresses. Du reste, ses thèses sur la grâce découlent normalement du rôle primordial qu'il attribue partout à Dieu et au Christ, le Fils de Dieu, devenu notre voie par l'Incarnation et la Rédemption. Son théocentrisme est foncièrement christologique.

Du point de vue pratique, l'amour a vraiment la direction effective dans la pensée de saint Augustin, quelque faveur qu'il accorde à la lumière. Les trois vertus théologales remplissent chez lui une mission éminente. Si la foi a la priorité et si elle garde sa fonction illuminatrice jusqu'aux plus hautes cimes de la vie spirituelle, elle le cède en importance à la charité, qui réalise, dès maintenant, une véritable union avec Dieu. Aucun Docteur n'a parlé de cette vertu avec autant de science et de chaleur communicative. L'amour de Dieu saisit vraiment l'âme entière et il s'épanouit dans un amour du prochain qui

embrasse toute l'humanité, dans la mesure d'ailleurs où celle-ci correspond aux dons divins. La grâce prévient toujours la liberté, selon une mesure que déterminent la sagesse et la bonté infinies de Dieu ; et l'homme de son côté y correspond par une sagesse qui est elle-même la règle vivante de son amour. Cette sagesse, synthèse des vertus théologales, consiste précisément à trouver, en quelque manière, en une possession stable et fruitive, Dieu même, soit en l'unité de sa nature toute simple, sous la multitude des attributs que nous en connaissons, soit la Trinité de ses Personnes, dont l'âme spirituellement vivante est la plus belle image.

On voit par ce bref aperçu comment en saint Augustin la théologie et la spiritualité s'unissent intimement. Les principes de cette méthode sont exposés ou insinués dans ces sortes de catéchismes que sont le *De doctrina christiana*, livre I, et l'*Enchiridion*. Mais ils sont largement mis en pratique dans l'étude des origines du monde (*De Genesi ad litteram* surtout) et plus encore dans le *De Trinitate*. La théologie de ces ouvrages perdrait une bonne part de son âme si on la séparait de la spiritualité. Même si une œuvre reproduit fidèlement une partie de la pensée augustinienne, elle ne représente pas nécessairement l'augustinisme proprement dit. En celui-ci, Dieu est au centre et l'amour y intervient expressément, transformant la recherche en une vraie spiritualité, l'une des plus fécondes qui soient, à cause de son ampleur et aussi à cause de l'association intime d'éléments que l'on a trop tendance à séparer, au grand détriment de la vie intérieure ; celle-ci ne trouve sa plénitude et sa force que dans cette possession par la foi, l'espérance et la charité parfaites d'un Dieu unique, mais Père, Fils et Saint-Esprit.

La formation des maîtres. Directorats spirituels. Une théologie ainsi comprise, spirituelle et vivante, est à la portée même des laïcs, du moins de tous ceux que saint Paul désigne sous le nom d'*adultes* dans la foi, et peut-être sont-ils plus nombreux que nous ne pensons d'ordinaire ; ou peut-être, ce qui est plus grave, pourraient-ils être plus nombreux qu'ils ne sont d'ordinaire, si vraiment on les y entretenait après les y avoir conduits, en leur fournissant la nourriture qui leur convient.

Dans son récent ouvrage, si apostolique, sur l'état de la

France rurale au point de vue religieux, M. Boulard signale[1] comme « la cause la plus profonde » de la déchéance d'un grand nombre, l'absence ou l'insuffisance en certains milieux de la prédication, dont étaient trop absents des points essentiels comme « la paternité de Dieu, la vie et la rédemption du Christ, la vie de la grâce ». Ou si ces dogmes étaient prêchés, ajoute-t-il, « ils étaient trop un catéchisme à apprendre pour être en règle avec Dieu, pas assez le départ recherché de relations personnelles avec la Trinité sainte et le Christ, notre Sauveur », car voilà les vérités par excellence qui forment et entretiennent l'esprit chrétien.

Les laïcs en ont besoin comme les autres, pour leur propre vie spirituelle et parfois pour leur apostolat dans leur milieu, puisqu'ils sont aussi appelés souvent aujourd'hui à remplir une mission de conquête, et c'est par là seulement qu'on s'y prépare.

Dans les organisations catholiques nouvelles de jeunes ou d'adultes, les « dirigeants » sont souvent de précieux auxiliaires du directeur spirituel, préparant et continuant son action. Rien n'est plus heureux. Souvent le conseil donné ou l'exposé fait par un compagnon estimé frappera plus qu'un autre. Et il n'est pas impossible, même à des jeunes, d'avoir ainsi une influence spirituelle véritable. Leur action est d'ordinaire générale, s'adressant à tout le groupe ; mais elle peut utilement, à l'occasion, s'adresser à un membre particulier. Même si ce rôle est purement auxiliaire et il le faut[2], il appelle néanmoins une formation spéciale des dirigeants. Sa nécessité est bien reconnue et elle est un des objets des réunions ou retraites périodiques organisées par les groupements et qui, dans ce cas, deviennent des sortes d'écoles de formation sans être de vrais « directorats spirituels ». Si des jeunes peuvent déjà recevoir une formation spéciale de ce genre, à plus forte raison faudra-t-il l'envisager pour les adultes, auxquels on peut appliquer le mot de saint Paul sur les « spirituels » et qui attendent la science de Dieu, la « théologie vivante » proportionnée à leurs forces.

1. *Problèmes missionnaires de la France rurale*, I, p. 188-191.

2. Très sagement, le P. de Guibert, dans les pages consacrées à la direction spirituelle dans son dernier livre (voir plus loin, p. 467), se montre fort réservé pour accorder à un laïc la direction spirituelle proprement dite, sans l'exclure totalement (p. 365-366).

Ce sont évidemment les prêtres qui ont à devenir les premiers des maîtres de cette théologie. Si importantes que soient les leçons de catéchisme, elles ne peuvent suffire à tout. Il faut y ajouter pour les adultes la théologie vivante qui fera d'eux de vrais « directeurs spirituels ». La voie est déjà largement ouverte. En dehors de la direction privée du sacrement de pénitence, il y a celle qui se donne aux groupes choisis qui représentent dans la vie paroissiale autant de degrés appelant chacun une nourriture adaptée. La norme des valeurs est l'aptitude à saisir Dieu par toute l'âme pour en vivre davantage ; c'est l'esprit chrétien. Pour tout cela, ce dont l'Église a le plus besoin de nos jours, ce sont des directeurs spirituels, à côté des savants et des chefs. Ces trois titres, certes, ne s'excluent pas et ils sont souvent heureusement unis chez les vrais maîtres, comme ils l'étaient chez un saint Augustin, par exemple. Mais ils ne s'appellent pas au point que le détenteur très capable d'un de ces titres soit assuré de posséder les autres et notamment le premier, de beaucoup le plus important et le plus difficile peut-être à acquérir.

La science théologique ne suffit pas à former le directeur spirituel. Sans doute sa contribution est précieuse, nécessaire même, et il s'agit bien d'une science véritable, avec la rigueur historique ou scolastique qui s'impose aujourd'hui et dont saint Thomas est le maître par excellence, indépendamment même de la volonté expresse de l'Église, par la seule qualité de sa doctrine. Encore faut-il pour le directeur que cette doctrine devienne une théologie vivante, par la plénitude d'assimilation de celui qui l'acquiert, selon la méthode qu'ont suivie de nos jours les maîtres spirituels de toute école qui ont eu à cœur d'en montrer les richesses, en vue de la sanctification personnelle ou de l'édification des âmes.

Les jeunes prêtres gagneraient beaucoup à s'appuyer ainsi sur une théologie exaltant l'idée de Dieu pour centrer sur elle la formation pastorale et la vie spirituelle. Un « directorat spirituel » établi sur cette base serait d'une efficacité certaine, s'il y apprenait à féconder la science par l'amour pour l'aider à conduire lui-même à la perfection un plus grand nombre d'âmes, même des laïcs, tous les adultes dans la foi, qui attendent cette nourriture des forts, selon ce mot expressif qu'Augustin avait entendu en sa prière : « *Cibus sum grandium*, je suis

la nourriture des grands »[1]. C'est de la divinité que se nourrissent les grands, les adultes.

Avec l'augustinisme, cette union de la science et de l'amour de Dieu est assurée par le fond même de la méthode, qui est sans doute inférieure au thomisme dans l'ordre didactique, mais l'emporte manifestement sur le plan de la théologie vivante. D'où les avantages du « directorat spirituel augustinien », c'est-à-dire de la formation méthodique à l'office de directeur spirituel selon les principes de saint Augustin. Cette institution n'implique d'ailleurs aucun lien nécessaire avec celles qui pourraient exister dans un Ordre religieux quelconque[2].

Néanmoins, sans créer aucune dépendance, directe ou indirecte, vis-à-vis des sociétés augustiniennes, le contact spirituel avec elles présente de réels avantages, d'autant que, par une fidélité plus étroite avec les principes du saint, elles veulent faire revivre en plénitude son esprit.

Cet esprit inculque très opportunément la grandeur de Dieu sur laquelle se fonde toute autre grandeur : d'abord celle de l'homme, fait avant tout pour le posséder ; surtout celle de Jésus-Christ, Fils de Dieu ; celle de Marie, mère de Dieu, et celle de l'Église, cité de Dieu, car aucune de ces réalités n'est bien pénétrée, comme elle peut et doit l'être, sans une haute connaissance de Dieu. Le théocentrisme de saint Augustin est ici d'un prix inestimable. Il s'agit d'ailleurs d'un théocentrisme spirituel ; il est entièrement dominé, d'un côté, pour l'homme pécheur, par le sens de son néant, et de l'autre, celui du tout de Dieu, et il entraîne par l'amour à une vraie joie en Dieu. Cette possession fruitive ne s'arrête pas d'ailleurs à la nature

1. *Confessions*, l. VII, n. 16.

2. Même les *communautés sacerdotales* qui pourraient se constituer selon l'esprit de saint Augustin, n'ont pas d'attaches nécessaires avec l'Ordre, si elles tiennent à garder leur autonomie. Ces communautés peuvent s'organiser de bien des manières, dont certaines toutes spirituelles. L'obligation capitale qui leur incombe alors est une certaine mise en commun des efforts accomplis pour développer dans son apostolat l'esprit intérieur, foyer d'esprit chrétien. Il y a large matière à des consultations réciproques, qui peuvent être très fécondes, et d'autant plus que l'on pourra atteindre au besoin de vrais directeurs spirituels, doués de science et d'expérience.
Un des grands avantages de ces communautés et des consultatinos qu'elles imposent est de contribuer à les former. Sur l'esprit et l'organiation de ces communautés, voir notre brochure : *La vie sacerdotale selon saint Augustin*, Études augustiniennes, Paris, 1943, 126 pages, 20 fr.

ou aux attributs de Dieu ; elle comporte une véritable union d'amour avec les divines Personnes, qui s'offrent à nous comme objet d'amour par excellence. Elles sont éminemment pour nous « res quibus fruendum est », selon un mot déjà cité[1]. Voilà le vrai sommet de la théologie vivante, celui vers lequel doit conduire notamment toute direction spirituelle qui veut se réclamer du grand nom de saint Augustin[2].

F. Cayré.

---

1. *De Doctrina christiana*, liv. I, n. 5. Voir ci-dessus, p. 331.
2. Voir le cahier *La Voie intérieure* de la collection « Amor » (Études augustiniennes, 1945).

Les classifications de la vie spirituelle
d'après saint Augustin

Sommaire. — I. — La première classification : Le *De quantitate animæ* n. 70-80.
Inspiration chrétienne des dernières pages du livre.
Textes relatifs aux quatre degrés de vie spirituelle.
II. — Autres divisions, d'après les ouvrages postérieurs.
Textes divers sur les dons du Saint-Esprit.
Textes sur les âges de la vie humaine.
Réduction à cinq degrés.
III. — *Synthèse : les cinq étapes de la vie spirituelle :* 1. adoption divine ; 2. purification ; 3. ascension ; 4. pénétration ; 5. perfection.

Cette note est seulement destinée à montrer l'intérêt que présente le *De quantitate animæ* dans la classification de la vie spirituelle selon saint Augustin. Je l'avais signalée dans la *Contemplation augustinienne* en 1927, mais sans lui reconnaître toute l'importance qui lui revient : j'attribuai le rôle principal aux dons du Saint-Esprit. Le P. Van Lierde fit à peu près de même en 1934. Il le devait d'ailleurs, puisque son ouvrage traitait des dons : *Doctrina sancti Augustini circa dona Spiritus Sancti* ex textu Isaïæ (xi, 2-3). Il a développé ce sujet sinon dans toute son ampleur, du moins d'une façon assez large, en groupant la plupart des textes qui s'y rattachent directement[1].

Les *autres sermons* relevés par Van Lierde confirment bien la doctrine de ces documents fondamentaux sans l'enrichir de façon substantielle. La lettre 171 *bis* la précise aussi sans en modifier les bases, solidement établies par les autres.

I. — DE QUANTITATE

En rédigeant la *Contemplation augustinienne*, en 1926, sans négliger le *De quantitate*, sur le plan spirituel, j'avais eu

1. Ces textes seront signalés plus loin, dans la deuxième partie de cette étude.

peur d'exagérer le rôle de la philosophie, qui est prépondérante dans l'ouvrage, au détriment de la vie intérieure proprement dite ; aussi avais-je mis surtout l'accent sur les classifications tirées par saint Augustin de la hiérarchie des dons et de leur rapprochement avec les béatitudes. Après mûre réflexion, il me semble possible de mettre davantage en relief la doctrine du Dialogue en question sans diminuer en rien celle qui se rattache aux dons. Elle éclaire même celle-ci en bien des points et par ailleurs celle des dons tempère ce que le *De quantitate* pourrait avoir, en apparence au moins, de trop philosophique.

L'influence platonicienne se reconnaît en effet dans tout l'ouvrage, depuis les théories générales sur la mémoire, 4-9, sur la géométrie, 10-25, sur la croissance, 26-40, sur la sensation, 41-69, jusqu'à la synthèse qui remplit les chapitres XXXIII-XXXIV, n. 70-80. Ces dernières pages sont manifestement les plus importantes du livre ; si bien que les autres peuvent être envisagées comme un préambule nécessaire, à titre d'enquête, pour éclairer l'esprit, plus encore à titre d'exercice pour l'assouplir et le mettre en état de comprendre les réalités spirituelles dont on va traiter[1]. Saint Augustin, avant d'avoir élaboré une théorie basée sur les dons, avait ici relevé sept degrés *(gradus)* de vitalité humaine, mais tous ne sont pas d'ordre surnaturel, ni même spirituel.

A s'en tenir à la première description donnée dans les n. 70-76, les trois premiers sont purement naturels et les quatre derniers sont avant tout moraux et surnaturels. Il rattache en effet au premier groupe la vie végétative ou l'âme organisatrice des corps, 70 ; la vie sensitive ou l'âme se nourrissant d'objets offerts par les sens, 71, et aussi la vie intellectuelle où se développent l'art et la science, 72. Dans le deuxième groupe, nous trouvons tour à tour l'effort de purification, 4e degré, n. 73 ; l'état de pureté acquise et développée par les vertus, 74 ; le progrès dans une vie de lumière, 75, enfin la possession stable, paisible de la vérité et du Bien suprême, 76.

Il n'est pas question ici de nier ou réduire l'influence néo-

1. Dans le *De Magistro*, l'auteur procède de même : la doctrine de l'illumination qui en est l'objet essentiel n'est exposée qu'aux derniers chapitres, après de longs développements sur des sujets qui en sont fort éloignés, mais y préparent l'esprit.

platonicienne subie par Augustin en ce traité : elle est manifeste dans toutes les parties de cet ouvrage, jusque dans ces degrés spirituels dans lesquels il s'agit précisément de situer la vie chrétienne. Mais si le néo-platonisme fournit le cadre philosophique dans lequel se déploie la doctrine exposée, il n'est pas pour autant opposé au christianisme en ce qu'il a de vital sur ce point. Saint Augustin lui-même le montre à la fin de l'ouvrage. Il affirme expressément l'impuissance de la philosophie à réaliser l'ordre moral établi par la loi divine, fondée sur la vérité. L'homme par lui-même peut bien en acquérir quelque connaissance de ces principes, mais il ne peut sans la religion, sans la vraie religion, les voir comme ils doivent être vus pour être mis en pratique (n. 80). A mesure qu'il approche de la conclusion, saint Augustin accuse la note chrétienne dans son livre.

Résumant tout son écrit, il montre la grandeur de l'homme, trés proche de Dieu : « Tu viens d'entendre quelle est la force, la puissance de l'âme. Pour me résumer : de même qu'on doit reconnaître que l'âme humaine n'est pas ce qu'est Dieu, de même on doit présumer que, dans toute la création, il n'est rien qui soit plus près de Dieu[1] ».

Aussitôt il rappelle la doctrine de l'Église sur la transcendance de Dieu et aussi l'excellence de l'âme capable de s'élever à sa connaissance : « Voilà pourquoi l'Église catholique enseigne, au nom de Dieu, et spécifie que l'âme ne doit adorer aucune créature (j'use volontiers des termes dont on s'est servi pour faire passer en moi cette doctrine), mais seulement le Créateur de toutes choses, de qui, par qui, en qui ces choses sont toutes ; autrement dit, le Principe immuable, l'immuable Sagesse, l'immuable Charité, le seul Dieu vrai et parfait, qui n'a jamais été sans exister, qui existera toujours, et jamais n'a été ni ne sera autre qu'il est. Rien de plus mystérieux que lui, rien de plus présent. On trouve difficilement où il est ; plus difficilement où il n'est pas. Tous ne peuvent être

1. « Audisti quanta vis sit animæ ac potentia : quod ut breviter colligam, quemadmodum fatendum est animam humanam non esse quod Deus est ita præsumendum nihil inter omnia quæ creavit propinquius. » (*De quantitate animæ*, ch. XXXIV, n. 77. — P. L. 32, col. 1033-1080.)

avec Lui ; nul ne peut être sans Lui. Et, s'il est quelque attribut plus incroyable, c'est celui-là que nous autres, hommes, nous pouvons affirmer plus légitimement et plus convenablement de Lui.

« C'est donc ce Dieu unique que l'âme doit adorer, sans distinction et sans confusion. En effet, tout ce que l'âme adore comme Dieu, elle doit nécessairement le considérer comme meilleur qu'elle-même. Or ni la terre, ni les mers, ni les astres, ni la lune, ni le soleil, ni rien de ce qui peut être touché, vu par les yeux, ni, enfin, le ciel même, inaccessible à nos regards, ne peuvent être considérés comme meilleurs que la nature de l'âme. Je dirai même que tout cela reste bien au-dessous de n'importe quelle âme, la raison le démontre avec certitude, pour peu que les amants du Vrai osent la suivre avec patience et respect quand elle nous conduit à travers des chemins insolites et difficiles par cela même[1]. »

Il montre la nécessité d'adorer Dieu, de n'adorer que lui et d'unir au culte l'observation de la loi :

« Ne revendiquons rien comme nous appartenant ; ce désir de vaine gloire nous duperait et suffirait à nous précipiter du sommet dans l'abîme. Ne haïssons pas ceux que tyrannisent les vices, mais les vices mêmes ; non les pécheurs, mais le péché. Nous devons vouloir qu'à tous soit prêté secours, même à ceux qui nous ont nui, ou qui souhaitent de nous nuire ou que nous

---

1. « Ideoque divine ac singulariter in Ecclesia catholica traditur, « nullam creaturam colendam esse animæ » (libentius enim loquor his verbis quibus mihi hæc insinuata sunt), sed ipsum tantummodo rerum quæ sunt omnium Creatorem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia ; id est incommutabile principium, incommutabilem sapientiam, incommutabilem caritatem, unum Deum verum atque perfectum, qui nunquam non fuerit, nunquam non erit, nunquam aliter fuerit, nunquam aliter erit ; quod nihil sit secretius, nihil præsentius ; qui difficile invenitur ubi sit, difficilius ubi non sit ; cum quo esse non omnes possunt, et sine quo esse nemo potest : et si quid de illo incredibilius, convenientius tamen atque homines dicere valemus.

« Hic ergo solus Deus animæ colendus est, neque discrete, neque confuse. Quidquid enim anima colit ut Deum, necesse est ut melius esse quam seipsam putet. Animæ autem natura nec terra, nec maria, nec sidera, nec luna, nec sol, nec quidquam omnino quod tangi, aut his oculis videri potest, non denique ipsum quod videri a nobis non potest, cœlum melius esse credendum est. Imo hæc omnia longe deteriora esse, quam est quælibet anima, ratio certa convincit ; si modo eam veri amatores ducentem per insolita quædam, et ob hoc ardua, constantissime atque observantissime sequi audeant. » *(Ibid.)*

subissions un dommage quelconque. Voilà la vraie, la parfaite, la seule religion, celle grâce à laquelle cette « grandeur » de l'âme, objet de notre enquête, est dans le cas de se réconcilier avec Dieu, et se rend digne de la liberté. Car c'est Dieu qui nous délivre de toute entrave, Dieu qu'il nous serait si avantageux de servir : la parfaite, l'unique liberté, c'est de lui plaire en le servant.

« Mais je m'aperçois que j'ai presque excédé les limites de mon plan, et que voilà longtemps que je te dis bien des choses sans te poser de questions. Je ne m'en repens pas ; car ces principes sont dispersés à travers les nombreux livres des Écritures de l'Église ; il semble commode de les avoir réunis comme nous l'avons fait. Au surplus, ils ne sauraient être clairement compris si chacun, exerçant une vigoureuse action au quatrième de ces sept degrés, fidèle à la piété, appliquant à bien les saisir toute la santé vigoureuse (de son esprit), ne mène une enquête ponctuelle, diligente et sagace. Car chacun de ces degrés a sa beauté propre et distincte ; il serait mieux encore de les nommer des actes[1]. »

C'est en effet à partir du quatrième degré que saint Augustin expose les degrés de la vie morale ou spirituelle, en insistant sur l'activité propre qui caractérise chacun d'eux. Il y en aurait donc quatre en tout, jusqu'au septième. Mais bientôt après, au n. 80, l'auteur ajoute une nouvelle précision relative à l'origine de cette vie spirituelle, et c'est au troisième

1. « Neque quidquam nobis proprium vindicemus inanis gloriæ cupiditate decepti, quo uno malo a summo in ima demergimur. Neque vitiis oppressos, sed ipsa vitia ; neque peccantes, sed ipsa peccata oderimus. Omnibus enim subventum velle debemus, etiam qui nos læserunt, aut lædere aut omnino lædi volunt. Hæc est vera, hæc perfecta, hæc sola religio, per quam Deo reconciliari pertinet ad animæ, de qua quærimus, magnitudinem, qua se libertate dignam facit : nam ille ab omnibus liberat, cui servire omnibus utilissimum est, et in cujus servitio placere perfecta et sola libertas est.

« Sed video me pæne excessisse metas propositi mei, ac sine ulla interrogatione tamdiu tibi multa dixisse : neque id me pœnitet. Nam cum sint ista per tam multas Ecclesiæ scripturas dispersa, quanquam ea non incommode collegisse videamur, plene tamen intelligi nequeunt ; nisi quisque in illorum septem quarto gradu fortiter agens, pietatemque custodiens, et ad ea percipienda sanitatem ac robur comparans, inquirat omnia singillatim, diligentissime ac sagacissime : namque illis omnibus gradibus inest distincta et propria pulchritudo, quo actus melius appellamus. » (*Ibid.*, n. 78.)

degré qu'elle est expressément introduite dans l'âme. Parlant des principes qui dirigent toute morale, il déclare en effet :

« Ces vérités, il n'appartient qu'à peu d'hommes de les voir comme elles doivent être vues. Personne n'en est capable sans la vraie religion. Car la vraie religion est celle par laquelle l'âme se réconcilie avec Dieu et s'unit à lui, dont elle avait été comme arrachée par le péché. C'est au *troisième acte* qu'elle se lie à l'âme et commence à la guider ; elle la purifie au quatrième ; elle la réforme au cinquième ; elle l'introduit au sixième, la nourrit au septième. Cette tâche, elle l'accomplit tantôt plus vite, tantôt plus lentement, selon l'amour et les mérites de chaque âme ; mais Dieu agit avec une parfaite justice, une parfaite modération, une parfaite beauté, de quelque façon que les âmes qui provoquent son action aient voulu se comporter[1]. »

Voilà donc cinq degrés spirituels notés comme tels en propres termes par saint Augustin. Le premier, fixé au troisième acte, est bien appelé comme les autres un « acte », une forme d'activité ; mais, en fait, il est moins caractérisé par une véritable activité personnelle que par une grâce qui est un don reçu de Dieu. Le texte cité l'insinue : l'âme s'y réconcilie avec Dieu, elle se rattache à Dieu. Mais tout cela est l'œuvre de la religion véritable, « celle que propose l'Église catholique », dont on résume ici la doctrine[2].

La manière dont s'opère cette réconciliation sera abondamment exposée par saint Augustin dans ses écrits contre le pélagianisme. Mais, en dehors même de cette controverse, une page du *De Trinitate* condense, avec une netteté parfaite, sa pensée sur le sujet. Parlant du renouvellement de l'image de Dieu détruite en l'homme par le péché, il distingue la restauration réalisée au baptême en un instant, de celle qui est

1. « Sed ista ut videnda sunt videre, paucorum est ; neque ad hoc quisquam nisi vera religione fit idoneus. Est enim religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abruperat, reconciliatione religat. Innectit ergo animam in illo actu tertio, atque incipit ducere ; purgat in quarto ; reformat in quinto ; introducit in sexto ; pascit in septimo. Atque hoc fit alias citius, alias tardius, ut quæque amore ac meritis valent : omnia tamen Deus justissime, moderatissime, pulcherrime facit quoquo modo sese habere voluerint de quibus facit. » (*Ibid.*, ch. XXXVI, n. 80.)

2. *Ibid.*, depuis le ch. XXXIII, n. 76.

l'œuvre de la vie entière et ne s'achève que par des efforts prolongés :

« Certes, ce renouvellement ne se fait pas en un instant, à l'heure de la conversion, comme se produit en un instant, au baptême, le renouvellement qui consiste dans la rémission de tous les péchés, dont il ne reste pas un seul, si petit soit-il. Mais autre chose est d'être guéri de la fièvre, autre chose de recouvrer les forces que la fièvre a abattues ; ou bien encore, autre chose d'arracher le trait enfoncé dans le corps, autre chose de guérir par un lent traitement la blessure qu'il a faite. De même pour l'âme, le premier soin qui s'impose à elle est d'éloigner la cause du mal, ce qui se fait par la rémission de tous les péchés ; mais le second est de guérir la maladie elle-même, ce qui a lieu peu à peu, à mesure que se renouvelle l'image de Dieu[1]. »

La « première guérison » ici correspond parfaitement à la « réconciliation » du troisième degré de l'autre écrit : son œuvre est instantanée, pleinement efficace en son domaine propre, qui la restaure dans l'amitié divine, mais laisse entière la seconde guérison, qui va s'accomplir peu à peu. Ici les étapes ne sont pas distribuées en détail, mais le travail d'ensemble est bien décrit et le texte vaut d'être reproduit en entier :

« Cette double opération est mentionnée par le Psalmiste (*Ps.* CII, 3) ; il dit d'abord : *qui pardonne toutes nos iniquités :* c'est l'effet du baptême ; puis il ajoute : *qui guérit toutes nos maladies ;* c'est l'effet du progrès de chaque jour, quand se renouvelle l'image. Sur ce dernier point, l'Apôtre s'exprime très nettement quand il dit : alors même que l'homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour (*II Cor.*, IV, 16). Il se renouvelle *dans la connaissance de Dieu*, c'est-à-dire *dans la justice et la sainteté de la vérité*, comme

7. « Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in baptismo renovatio remissione omnium peccatorum ; neque enim vel unum quantulumcumque remanet quod non remittatur. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quæ febribus facta est, revalescere ; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare ; ita prima curatio est causam removere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum ; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione hujus imaginis. » (*De Trinitate*, l. XIV, ch. XVII, n. 23. — P. L. 42, col. 819-1098.)

le déclarent les documents apostoliques qui viennent d'être cités. Ainsi, celui qui se renouvelle en progressant chaque jour dans cette connaissance de Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité, reporte son amour du temps à l'éternité, du visible à l'invisible, de la chair à l'esprit ; il s'applique avec ardeur à réprimer et à affaiblir ses attraits pour les premiers biens et à s'attacher aux autres par la charité. On ne réussit que dans la mesure où Dieu vient en aide ; il a lui-même déclaré : Sans moi, vous ne pouvez rien faire (JOAN., XV, 5).

« Lorsque, au dernier jour de la vie présente, le chrétien ainsi attaché au Sauveur par la foi aura paru avec son progrès et son avancement, conduit au Dieu qu'il a servi et couronné par lui, il sera reçu par les saints Anges, en attendant de reprendre à la fin du monde un corps incorruptible, non pour la peine mais pour la gloire. Dans cette image, alors la ressemblance avec Dieu sera parfaite, lorsque sera parfaite la vision de Dieu[1]. »

Le terme de cette ascension spirituelle se trouve donc au delà de la vie, dans la vision glorieuse. Mais sur la terre même, saint Augustin trouve un terme relatif dans une vue de la gloire du Seigneur en miroir *(in speculo)*, vue indirecte, bien inférieure à la vision directe de l'observatoire *(a specula)* que sera pour nous le ciel[2]. Entre le point de départ qu'est l'œuvre

1. « Quæ duo demonstrantur in Psalmo, ubi legitur, *Qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis ;* quod fit in Baptismo : deinde sequitur, *Qui sanat omnes languores tuos* (*Ps.* CII, 3) ; quod fit quotidianis accessibus, cum hæc imago renovatur. De qua re Apostolus apertissime locutus est, dicens : *Et si exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem. Renovatur* autem *in agnitione Dei*, hoc est, *in justitia et sanctitate veritatis* ; sicut sese habent apostolica testimonia quæ paulo ante commemoravi. In agnitione igitur Dei, justitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad æterna, a visibilibus ad intelligibilia, a carnalibus ad spiritualia ; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere, illisque se caritate alligare diligenter instititit. Tantum autem facit, quantum divinitus adjuvatur. Dei quippe sententia est : *Sine me nihil potestis facere.* In quo profectu et accessu tenentem Mediatoris fidem cum dies vitæ hujus ultimus quemque compererit, perducendus ad Deum quem coluit, et ab eo perficiendus excipietur ab Angelis sanctis, incorruptibile corpus in fine sæculi non ad pœnam, sed ad gloriam recepturus. In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio. » *(Ibid.)*

2. « *Speculantes,* dixit, per speculum videntes, non de specula prospicientes. Quod in græca lingua non est ambiguum, unde in latinam trans-

baptismale et ce terme terrestre, relatif mais réel, qu'est cette vue de foi pénétrante, il y a tout l'effort d'ascension proprement dit dont saint Augustin ne donne ici qu'un aperçu général. Pour connaître sa pensée sur le détail de cette marche, il faut se reporter, soit au *De quantitate animæ*, soit aux degrés rattachés aux dons et aux béatitudes que saint Augustin commente à ce point de vue et dont il nous faut maintenant préciser la portée.

II. — HIÉRARCHIE SPIRITUELLE PAR LES DONS

Assez rapidement, saint Augustin connut le texte d'Isaïe sur les dons et il en fit une des pièces maîtresses de sa doctrine spirituelle, en l'associant le plus souvent au texte évangélique des béatitudes d'après saint Mathieu, v, 3-9. Ce rapprochement était fait, dès 393, dans le Commentaire du Sermon sur la Montagne (*De sermone Domini*, l. I, ch. I-IV, n. 3-12). Il est très fermement exploité, *ex professo*, dans le *De Doctrina christiana*, l. II, ch. VII, n. 9-11, et dans les *Confessions*, l. XIII, de façon plus large, mais très abondante : ces deux écrits sont des environs de 397. A ces trois textes, il faut ajouter le sermon 347 sur la crainte, qui est, avec eux, le document le plus important relatif à cette question[1]. On ne peut le dater exactement, ce qui ne permet pas de l'utiliser pour résoudre certains problèmes historiques, mais sa valeur de fond n'en est pas diminuée pour autant. On peut citer bien d'autres textes parallèles[2], qui confirment bien la doctrine contenue dans ces écrits mais n'y apportent aucun élément nouveau notable.

Une question se pose : faut-il prendre à la lettre les degrés de la hiérarchie spirituelle qui va, d'après les dons, de la crainte à la sagesse ? Et dès lors faut-il y distinguer sept étapes différentes, ou peut-on, si même on ne le doit pas, grouper plusieurs de ces termes ensemble, comme des aspects particuliers d'une seule et même étape ?

---

latæ sunt apostolicæ litteræ. Ibi quippe speculum ubi apparent imagines rerum, a specula de cujus altitudine longius aliquid intuemur, etiam sono verbi distat omnino ; satisque apparet Apostolum a speculo, non a specula dixisse, *gloriam Domini speculantes.* » (*De Trinit.*, l. XV, ch. VIII, n. 14.)

1. Sur ces documents, voir *La Contemplation augustinienne*, p. 53-71 et 324-327.

2. Voir VAN LIERDE, *op .cit.*, p. 8-18.

On se gardera ici d'aller à l'aventure et de se laisser guider par le caprice ou par les inspirations personnelles.

Il est à remarquer que saint Augustin a lui-même opéré des groupements de ce genre, même à propos des dons, d'après le document même le plus important peut-être, le *De Doctrina christiana.*

La *crainte* et la *piété* sont rapprochées pour constituer le point de départ du mouvement spirituel.

Le progrès est réalisé par la *science* et la *force.* Le sujet traité dans l'ouvrage amène l'auteur à insister spécialement sur la science, notamment sur la connaissance des Écritures, toutes orientées vers l'amour de Dieu et celui du prochain.

Avec le *conseil* et l'*intelligence*, on approche des cimes, et c'est par là seulement que ces deux dons sont rapprochés ici, semble-t-il, car leur objet est bien différent dans la description donnée. Le conseil concerne l'exercice de la miséricorde, ce qui tendrait plutôt à la rapprocher des deux précédents, mais l'amour des ennemis suppose une pureté de regard intérieur qui implique ou appelle une vue de Dieu supérieure, pareille à celle que donne l'intelligence. Le privilège propre de celle-ci est précisément une grande pénétration spirituelle, dépassant la science commune de l'Écriture et elle introduit l'âme dans la vie parfaite, qui est représentée par la *sagesse.*

On pourrait donc fort bien, d'après le *De Doctrina christiana*, distinguer comme quatre degrés, où les dons vont d'abord deux à deux, jusqu'au dernier qui est à part et couronne l'œuvre totale.

Est-ce par pur hasard que saint Augustin aboutit de même à une division en quatre ou cinq degrés en partant, comme ici, de sept. dans le *De Genesi contra Manichœos*, l. I, (n. 42-43,) A propos des sept âges du monde, dans lesquels il découvre comme un symbole des âges de la vie spirituelle, il rappelle d'abord les premiers âges de la vie, *infantia* et *pueritia*, où domine la vie sensible, puis trois âges de la vie proprement humaine, *adolescentia*, *juventus* et *senectus* (n. 42). Et au n. 43, il distingue en effet d'abord dans les six premiers jours comme le symbole de la vie morale de l'homme, caractérisée par les bonnes œuvres et la rectitude de la vie *(in bonis operibus et recta vita)*, le septième représentant le repos de la récompense ;

et parmi les six de la vie présente, les trois premiers sont une étape préparatoire à la vie morale et spirituelle, et formant un *firmamentum disciplinæ*, qui comporte d'abord la foi, puis la *disciplina* ou discernement du bien et du mal, enfin le bien moral lui-même ou la soumission à la loi de Dieu. Alors paraissent « in illo firmamento disciplinæ » des activités spirituelles *(spirituales intelligentias operatur)*, qui sont groupées en trois degrés répondant aux trois jours suivants et sont adaptées ici au symbolisme de la création.

Dans le *De vera religione*, saint Augustin revient sur les mêmes étapes de la vie humaine, n. 48, et en compte bien, non pas sept, mais cinq : *infantia*, *pueritia*, *adolescentia*, *juventus*, *senectus*. En fait, au numéro suivant, 49, parlant de la vie spirituelle, il en décrit six, car il faut arriver jusqu'à un septième qui représente le repos de la vie éternelle. Ces âges sont caractérisés par : 1. la prédominance de l'histoire ; 2. les premiers pas de la raison ; 3. l'affermissement de la raison dans la conscience ; 4. la prédominance de la vie spirituelle ; 5. la pacification de l'âme dans les lumières de la sagesse ; 6. la parfaite et totale transformation de l'âme à l'image de Dieu. Ces deux derniers âges spirituels peuvent répondre l'un et l'autre à *senectus*, le cinquième étant l'équivalent de l'âge mûr, que les Romains appelaient *senior ætas*, au moins en parlant de l'armée, où l'on opposait les *juniores* aux *seniores* ou soldats de réserve, et le sixième, répondant à la vieillesse proprement dite. Quoi qu'il en soit de ce point, nous ne trouvons pas ici, dans la classification spirituelle de saint Augustin, les degrés des dons signalés par ailleurs.

A s'en tenir aux textes donnés, on peut, suivant le point de vue, parler de quatre, cinq, six ou sept degrés.

Le chiffre sept est un peu artificiel ; saint Augustin le maintient à cause du symbolisme plus que par nécessité vitale. Et si l'on veut donner à chaque degré des caractères profonds, ayant une portée générale dans la vie spirituelle, le chiffre cinq me paraît bien plus indiqué. Le *De quantitate animæ* fournit ici une base solide et d'une valeur indiscutable.

On remarquera vite, du reste, qu'il y a un vrai parallélisme entre les deux séries, et que la division septénaire des dons est un élargissement de la première, qui fait sentir son influence sur l'autre à divers degrés, surtout au commence-

ment et à la fin. D'un côté, dans le *De quantitate*, n. 73, au quatrième degré (deuxième étape spirituelle), la purification est marquée par la crainte de la mort et par la piété cherchant à réaliser la justice de Dieu ; de l'autre côté, les dons de crainte et de piété répondent à des vertus de même ordre et caractérisent aussi les débuts du mouvement de l'âme vers Dieu. Voilà pour le départ. Au terme, le parallélisme est encore plus net et a deux degrés : c'est l'intelligence qui, de part et d'autre, domine à l'avant-dernier degré (sixième, n. 75) et la sagesse au dernier (septième, n. 76). Les ressemblances sont très accusées et il n'est pas douteux que saint Augustin n'ait été amené par sa conception sur l'entrée dans la lumière, puis le repos dans la lumière, à interpréter comme il l'a fait les dons supérieurs du texte biblique. Au seul degré restant d'après le *De quantitate* (le cinquième, n. 74), degré où domine le souci de la vertu, on peut, sans trop d'artifice, ramener aisément, d'après leur objet, les trois dons intermédiaires, *science*, *force* et même *conseil* qui s'y rattache, bien qu'Augustin ailleurs le rapproche de l'intelligence, plus par goût de symétrie que par besoin doctrinal ; car, on l'a vu, la miséricorde qu'il lui assigne comme objet a beaucoup plus d'attaches avec la charité fraternelle qu'avec la divine lumière[1]. Il n'est pas douteux que la position prise par saint Augustin dans le *De quantitate* n'ait influencé plus tard son interprétation des dons. Il est normal de s'appuyer sur ce traité, si l'on veut trouver la classification spirituelle idéale du Docteur africain.

Cette méthode a un autre avantage : elle introduit normalement, par la classification indiquée dans le *De quantitate*, des précisions que saint Augustin a apportées peu à peu à sa doctrine primitive, sous une influence plus religieuse que philosophique, et par là sont écartées résolument les tendances moins nettement chrétiennes qui auraient pu trouver un appui dans les textes du Dialogue où la philosophie avait encore une certaine prépondérance. A ce point de vue, le parallélisme des dons et des béatitudes est vraiment instructif ; ce n'est pas sur la force de l'activité humaine, même la plus haute et la plus simple, que compte avant tout Augustin ; c'est sur une action divine intense, dont toutes les modalités sont précisé-

1. Voir *De doctrina christiana, loc. cit.*

ment ramenées au septénaire célèbre, de même que ses réalisations les plus hautes sont ou des actes supérieurs de vertu, ou des joies toutes spirituelles que l'homme ne peut produire lui-même avec la grâce ordinaire.

Il y a là un solide fond de mysticisme, le plus authentique qui soit, celui qui s'appuie sur les dons du Saint-Esprit. Mais ce mysticisme même n'est pas tant envisagé sous l'angle *passivité* ou *réception*, qui sera le point de vue propre des grands mystiques espagnols du XVI[e] siècle, que sous l'aspect *opératif*, celui des réalisations les plus élevées. La vie chrétienne décrite par saint Augustin met en œuvre, non seulement la grâce commune de la théologie moderne, mais la grâce mystique, et cependant elle ne perd jamais de vue les exigences de l'action. Cette remarque peut se confirmer par le rapprochement que fait Augustin lui-même des sept vertus morales et théologales avec les sept dons, dans un précieux fragment de lettre à Maxime[1]. Tant par cette insistance sur la grâce, notamment la grâce supérieure des dons, que par cet appel à l'activité morale proprement dite, nous sommes loin du néoplatonisme et en plein esprit chrétien, le plus pur et le plus sûr.

Ces considérations générales trouveront une confirmation dans la synthèse qui va être proposée à présent des éléments spirituels divers intéressant chacune des étapes. On verra mieux là, en application, le bien-fondé de certaines remarques qui ont été suggérées plus que développées.

III. — SYNTHÈSE
LES CINQ ÉTAPES DE LA VIE SPIRITUELLE

On sait déjà que saint Augustin présente dans la même série les degrés de la vie purement naturelle, puis ceux de la vie morale et spirituelle, bien plus nombreux. Il résume sa pensée au n° 79, en formules brèves qui s'éclairent mutuellement et doivent être soigneusement méditées :

« Ce que nous cherchons en effet, c'est la puissance de l'âme, et il est possible qu'elle fasse simultanément toutes ces opérations en croyant faire seulement celles auxquelles elle s'applique, non sans difficulté, en tout cas non sans crainte : car, en ce

1. Epist. 171 *bis*, P. L. 33, col. 752 *bis*, etc.

cas, son attention est particulièrement tendue. Pour ceux qui gravissent ces degrés, on pourrait, afin de faire comprendre les choses, appeler le premier acte « l'acte d'animer » ; le second, « l'acte de sentir » ; le troisième, « la force artistique » ; le quatrième, « l'énergie » ; le cinquième, « la tranquillité » ; le sixième, « l'introduction auprès de Dieu » ; le septième, « la contemplation ».

« On pourrait dire aussi : (ces actes s'exerçent) au sujet du corps ; par le corps ; autour du corps ; pour l'âme elle-même ; dans l'âme elle-même ; vers Dieu ; en Dieu.

« Autre manière : (ils s'exércent) en beauté au sujet d'autre chose ; en beauté par autre chose ; en beauté autour d'autre chose ; en beauté pour ce qui est beau ; en beauté dans ce qui est beau ; en beauté vers la Beauté ; en beauté auprès de la Beauté.

« Les éclaircissements dont tu croiras avoir besoin au sujet de ces transpositions, tu les demanderas ensuite. Si j'ai voulu en employer un si grand nombre pour caractériser ces opérations, c'est pour que tu ne te laisses pas troubler à voir que chacun à sa façon de les désigner ou de les diviser, ce qui pourrait t'induire à désapprouver ceci ou cela. Innombrables sont, en effet, les façons dont on peut, avec une parfaite justesse et une finesse irréprochable, dénommer ou diviser les mêmes choses. Chacun prend dans ce vaste choix la façon dont il pense pouvoir tirer le meilleur parti[1]. »

1. « Quærimus quippe de animæ potentia, et fieri potest ut hæc omnia simul agat, sed id solum sibi agere videatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore. Agit enim hoc multo quam cætera attentior. Ascendentibus igitur sursum versus, primus actus, docendi causa, dicatur animatio ; secundus, sensus ; tertius, ars ; quartus, virtus ; quintus, tranquillitas ; sextus, ingressio ; septimus, contemplatio.

« Possunt et hoc modo appellari : de corpore ; per corpus ; circa corpus ; ad seipsam ; in seipsa ; ad Deum ; apud Deum.

« Possunt et sic : pulchre de alio ; pulchre per aliud ; pulchre circa aliud ; pulchre ad pulchrum ; pulchre in pulchro ; pulchre ad pulchritudinem ; pulchre apud pulchritudinem.

« De quibus omnibus post requires, si quid videbitur aperiendum : nunc ideo volui toties ista signare vocabulis, ne te moveat cum alii aliis nominibus eadem vocant, aut aliter etiam partiuntur ; et ob hoc aut ista aut illa improbes. Innumerabilibus enim modis eædem res et appellari, et dividi possunt rectissime ac subtilissime ; sed in tanta copia modorum utitur quisque, quo se congruenter uti existimat. » (*De quant. animæ.* ch. xxxv, n. 79.)

Les deux premiers « actes » ou « degrés » de cette série septénaire sont d'ordre inférieur, corporel ou sensible, et nous les négligerons dans le domaine que nous étudions. Seuls les cinq derniers degrés rentrent dans la hiérarchie spirituelle que nous constituons. Nous pourrons donc les caractériser ainsi, en suivant à la lettre saint Augustin : 1. adoption divine ; 2. purification ; 3. ascension ; 4. pénétration ; 5. perfection.

Il est surtout nécessaire de grouper sur chacun de ces degrés les lumières convergentes provenant de directions très diverses, afin de les renforcer les unes par les autres, ou même éventuellement d'atténuer tel trait secondaire qui aurait tendance à s'imposer.

Premier degré : Adoption divine (n. 72). Ce sont les caractères humains, rationnels, que relève le n. 72 et que résume le n. 79, par les formules *ars* (force artistique), *circa corpus* (autour du corps), *pulchre circa aliud* (en beauté autour d'autre chose). Mais la raison est le soutien naturel de la vie divine qui est expressément rappelée au numéro suivant, 80, par le mot « réconciliation », dont le *De Trinitate* ramènera le sens à la « rénovation baptismale » (l. XIV, n. 23). C'est manifestement ceci qui domine dans l'ordre de la spiritualité et qu'il faut mettre en lumière, comme le fait saint Augustin dans toute son œuvre pastorale. D'où le titre que nous assignons à ce premier degré : adoption divine. Les vertus théologales en sont les organes vitaux essentiels, et c'est à leur formation et à leur premier exercice que s'attache le chrétien conscient de sa dignité surnaturelle, qui dépasse de très haut sa condition naturelle de roi par l'intelligence.

Deuxième degré : Purification (n. 73). C'est bien de purification morale et religieuse qu'il est question ici, et elle est aussi surnaturelle chez le chrétien, fils adoptif de Dieu. Elle tend à libérer l'âme des passions inférieures pour la soumettre à la justice de Dieu. Les traits dominants sont *virtus* (l'énergie), *ad seipsam* (pour l'âme elle-même), *pulchre ad pulchrum* (en beauté pour ce qui est beau). Les vertus qui s'y forment sont la tempérance, où l'âme acquiert la pleine maîtrise de soi, et la justice, qui attire par sa beauté l'âme droite. Leur œuvre s'achèvera, à l'heure de Dieu, sous l'influence de plus en plus grande des dons de crainte et de piété.

Troisième degré : Ascension (n. 74). Ici la pureté est supposée acquise et l'âme déjà établie dans un certain état de vertu, d'où la note de tranquillité *(tranquillitas)* relevée au n. 79, avec *in seipsa* (dans l'âme elle-même) et *pulchre in pulchro* (en beauté en ce qui est beau). Ce degré est le moins précisé de tous par le *De quantitate.* Peut-être, les derniers traits relevés trouveraient-ils un point d'appui solide dans les vertus de *force* et de *prudence*, qui perfectionnent l'âme en elle-même et l'attachent au bien en soi. En tout cas, le rapprochement avec les dons fait par saint Augustin apporte ici des éléments de valeur : la *science*, s'attachant à l'Ecriture, y entend un constant appel à la charité, non seulement envers Dieu, mais envers le prochain ; de là un idéal de perfection supérieur à celui des païens ou des Juifs et qui suppose une *force d'âme* presque divine et une sagesse pratique éminente *(conseil)*, notamment dans l'exercice de la miséricorde.

Quatrième degré : Pénétration (n. 75). Autant le degré précédent était imprécis, autant celui-ci est nettement caractérisé, sous l'influence de la philosophie peut-être, plus encore sous la poussée de l'expérience religieuse, car cette note, loin de s'estomper avec le temps, deviendra toujours plus accusée, de même que la suivante. Il s'agit ici d'une purification intérieure plus profonde que celle qui a été déjà réalisée, purification de l'esprit *(mens)*, conduisant à une certaine intellection de la vérité et une certaine vue de Dieu. D'où les traits propres de ce degré : *ingressio* (entrée dans la lumière divine) ; *ad Deum* (vers Dieu) ; *pulchre ad pulchritudinem* (en beauté vers la Beauté). A la différence du degré précédent, où l'âme se contentait de se préparer à cette union à Dieu, du reste d'une façon très positive et efficace, par l'application à la vertu, elle s'exerce ici directement à considérer Dieu en lui-même, et elle le peut maintenant, au moins en partie, dans la mesure où elle est en effet intérieurement renouvelée par « l'esprit de droiture ». A cette entrée dans la lumière la raison a sa part, mais plus encore la foi. Ce n'est pas seulement la vérité naturelle, même la plus haute, qui est offerte à l'esprit, c'est la vérité révélée dont la foi est le principe en nous. Depuis le début de la vie chrétienne, l'âme en vit, mais souvent indirectement, soit sous forme de résistance au mal, soit sous forme d'application aux vertus morales les plus hautes, notamment

aux œuvres de charité. Ici, c'est à la vérité même comme telle que l'âme s'attache, pour y tendre, et cette vérité, c'est Dieu : *ad Deum !* Remarquons bien *ad*, vers. Il s'agit encore plus d'une recherche que d'une possession pleine. C'est une entrée, c'est une pénétration. La vertu d'espérance domine encore dans cet exercice supérieur de la foi. Mais quelle profondeur en l'une et en l'autre de ces deux vertus théologales ! Cette profondeur leur vient moins d'ailleurs de l'activité de l'homme que de l'aide éminente de l'Esprit-Saint ; c'est l'objet même du don d'intelligence qui apporte en effet une puissante pénétration de l'objet essentiel de la foi, Dieu, sans accorder encore toute la jouissance paisible qui est le propre de la sagesse et le fruit de la charité proprement dite, mais non sans accélérer le mouvement vers Dieu qui est un des fruits essentiels de l'espérance.

Cinquième degré : Perfection (n. 76). C'est ici seulement que la vue de la vérité est accompagnée d'une possession béatifiante relativement stable *(mansio)* par la charité. Saint Augustin caractérise encore cet état par la contemplation *(contemplatio)*, où la religion nourrit *(pascit)* l'esprit ; où l'âme vit en Dieu *(apud Deum)*, où elle agit, en beauté auprès de la Beauté *pulchre apud pulchritudinem* Cette perfection souvent décrite par saint Augustin est le fruit de la foi qui est agissante par la charité, selon le mot de saint Paul (*Gal.*, v, 6). Mais ici encore cet exercice parfait des vertus théologales n'est pas expliqué par les seules forces de l'esprit humain avec la grâce ordinaire ; il y faut une action plus haute de l'Esprit-Saint, celle que saint Augustin attribue au don de sagesse.

En voici la description à l'occasion de la béatitude des pacifiques qui lui correspond[1] :

---

1. *De sermone Domini*, liv. I, c. II, n. 9 : P. L. 34, col. 1233. « In pace perfectio est, ubi nihil repugnat ; et ideo filii Dei pacifici, quoniam nihil resistit Deo, et utique filii similitudinem patris habere debent.

« Pacifici autem in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subjicientes rationi, id est menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei : in quo ita sunt ordinata omnia ut id quod est in homine præcipuum et excellens, hoc imperet cæteris non reluctantibus, quæ sunt nobis bestiisque communia ; atque idipsum quod excellit in homine, id est mens et ratio, subjiciatur potiori,

« La perfection est dans la paix où rien ne fait opposition ; c'est parce que rien ne résiste à Dieu que les pacifiques sont fils de Dieu et en vérité les fils doivent porter la ressemblance du Père.

« Sont pacifiques en eux-mêmes ceux qui règlent tous les mouvements de leur âme et les soumettent à la raison, c'est-à-dire à la cime de l'esprit et tiennent domptées les passions charnelles ; en eux est le royaume de Dieu, où tout est dans l'ordre, car ce qui, chez l'homme, l'emporte en excellence, commande, sans trouver de résistance, au reste qui nous est commun avec les animaux ; et ce qui chez l'homme a la primauté, esprit ou raison, doit se soumettre de son côté à ce qui le dépasse, la vérité elle-même, le Fils unique de Dieu. L'esprit ne peut commander à ses inférieurs, s'il n'est lui-même soumis à son supérieur.

« Voilà la paix qui est accordée sur la terre aux hommes de bonne volonté (Luc., II, 14) ; telle est la vie du sage consommé en perfection. De ce règne tout paisible et tout ordonné a été chassé la prince de ce monde, le chef des pervers et des agités. Lorsque la paix est établie et affermie au-dedans, les persécutions que soulève du dehors celui qui a été expulsé augmentent la gloire qui est selon Dieu ; sans détruire en rien la divine construction, il montre plutôt par l'impuissance de ses attaques, combien elle est solidement organisée au dedans. D'où ce mot : bienheureux ceux qui sont persécutés pour la justice, parce qu'ils posséderont le royaume des cieux. »

Cette jouissance spirituelle de Dieu est courante chez Augustin, écrivant le livre X des *Confessions*, mais elle subit des interruptions (l. X, n. 65). Le livre XIII semble décrire un état d'âme transformée plus stable (n. 22-24, 32-34). En tout cas, les derniers livres de la *Trinité* montrent une sagesse très lucide, guidant un intense effort théologique.

---

quod est ipsa veritas unigenitus Filius Dei. Neque enim imperare inferioribus potest, nisi superiori se ipse subjiciat.

« Et hæc est pax quæ datur in terra hominibus bonæ voluntatis ; hæc vita consummati perfectique sapientis. De hujusmodi regno pacatissimo et ordinatissimo missus est foras princeps hujus sæculi, qui perversis inordinatisque dominatur. Hac pace intrinsecus constituta atque firmata, quascumque persecutiones ille qui foras missus est, forinsecus concitaverit, auget gloriam, quæ secundum Deum est ; non aliquid in illo ædificio labefactans, sed deficientibus machinis suis innotescere faciens quanta firmitas intus exstructa sit. Ideo sequitur : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam ; quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* »

* * *

Les cinq degrés qui viennent d'être décrits uniquement d'après les textes de saint Augustin nous paraissent répondre très suffisamment à l'ensemble de sa doctrine et en sauvegarder toutes les nuances.

On peut observer immédiatement que cette hiérarchie ne révolutionne en rien les classifications courantes et que même les partisans résolus des trois voies (successives) peuvent y trouver leur compte, car le premier et le dernier terme peuvent, si l'on y tient, être mis hors de cause. Le premier pour saint Augustin, dans l'ordre surnaturel, n'est pas tant un mouvement actif qu'une réception (par le baptême) d'une force supérieure, l'adoption divine. Cela commandera toute l'activité subséquente ; mais en soi cela est moins une étape véritable qu'une préparation et l'on pourrait, à tout prendre, la rattacher à la purification active du second degré. — Pareillement, le dernier degré est un état stable plus qu'un mouvement en avant, et on pourrait à ce point de vue le mettre au-dessus des étapes proprement dites, qui impliquent essentiellement une avance. Ici l'avance est moins accusée que le repos dans la jouissance, *fruitio*. Cependant, en ce monde, il n'y a pas de terme, si haut soit-il, où l'âme puisse renoncer à monter encore. On devra donc en toute rigueur compter ce degré à part, à moins de le rattacher au précédent, dont il ne se distinguerait que par une perfection plus grande. Saint Augustin nous invite plutôt à le séparer, d'où les cinq degrés que nous préférons, en définitive, maintenir pour bien rendre toutes les nuances de sa pensée en ce domaine.

Il a, à plusieurs reprises, recouru à la comparaison des âges de la vie ou de l'histoire pour la bien exprimer et peut-être, en effet, pourrait-on utilement résumer notre exposé en ces formules, à la condition de n'y voir qu'une analogie. Il n'y a pas de commune mesure entre la vie humaine naturelle et la vie surnaturelle. Il y a cependant des ressemblances très intéressantes à relever. Nous distinguerons dans la vie humaine l'enfance (*infantia* et *pueritia* de saint Augustin) jusqu'à quinze ans ; l'*adolescence*, de quinze à vingt-cinq ans ; la *jeunesse*, de vingt-cinq à quarante ans ; la *pleine force*, de quarante à soixante-cinq ans ; enfin la *pleine sagesse*, depuis soixante-cinq ans. Il est manifeste que ces chiffres sont approximatifs,

notamment si l'on veut insister, comme nous le faisons ici en disant « pleine sagesse » au lieu de « vieillesse », sur les données spirituelles qui dominent ou du moins doivent dominer en chaque âge. Et si cela vaut pour la nature, cela s'impose davantage encore dans l'ordre surnaturel.

Oui, il y a une « *enfance spirituelle* » dans le sens où l'entend saint Paul de chrétiens encore peu instruits dans leur foi et auxquels il faut donner un enseignement adapté à leur faiblesse ; la foi en l'adoption divine en est bien le point central et la vie du Christ en est la plus riche des illustrations.

Il y a une *adolescence spirituelle*, où le chrétien apprend à purifier son âme en dominant ses passions. On appelle cela couramment la « vie purgative ». Ce trait ne dit pas tout, mais peut donner sa vraie orientation à tout ce qui touche cet âge. C'est le Christ rédempteur qui l'attire d'abord.

Il y a une *jeunesse spirituelle*, qui est une montée ardente et conquérante dans le royaume des vertus, notamment à l'école du Christ, surtout considéré ici comme législateur et docteur. On monte d'autant mieux qu'on s'attache davantage à ce Maître universel des vertus morales à la lumière de la foi.

Il y a l'âge de la *pleine force spirituelle*, qui est caractérisée par un véritable approfondissement de la foi en elle-même. Mais cet approfondissement n'est pas seulement intellectuel, comme on a trop tendance à l'imaginer de nos jours, pour ce qui touche les chrétiens avancés. Il n'est pas purement affectif, comme on le répète trés spécialement en ce qui touche les personnes pieuses, même religieuses. Il unit de façon étroite la foi et les saints désirs provoqués par l'espérance. C'est ainsi que l'on entre à fond dans la lumière divine, dans la mesure d'ailleurs où l'Esprit-Saint y introduit, à son heure, les âmes pures et avides d'union à Dieu.

Il y a enfin l'âge de la *pleine sagesse spirituelle*, qui est le règne de la foi vivante perfectionnée par la charité. En cette foi, l'âme a une vue plus nette que jamais des divines Personnes, toujours du reste dans le « miroir de la foi ». Mais cette vue est toujours unie à l'amour, de façon à établir une certaine intimité entre l'âme et chacune des Personnes de la Trinité, mais avant tout avec le Fils de Dieu, qui est venu en ce monde pour nous y conduire. Il est en Dieu, à un titre bien spécial, la Sagesse, et c'est à lui que nous unit avec force et douceur

l'Esprit de Dieu par le don de sagesse qui couronne l'œuvre de tous les autres dons.

En cette vie spirituelle, les années ne comptent guère, et il est des âmes qui, très jeunes, ont été élevées jusqu'aux cimes de cette sagesse, où l'on se trouve un peu hors du temps, jugeant toute chose comme Dieu, *sub specie æternitatis*. On y retrouve même une « enfance spirituelle » supérieure, qui est comme une image anticipée de la vie éternelle. Et alors que la sagesse humaine comporte des lacunes provenant, soit de l'affaiblissement corporel, soit des défaillances morales, la sagesse surnaturelle ne connaît pas ces tares de la sénilité, et souvent elle les écarte même dans la nature. La foi ne produit ces merveilles cependant que si elle a été vraiment approfondie par les grâces qui, nous venons de le voir, caractérisent les derniers degrés de la voie spirituelle décrite par saint Augustin.

F. Cayré.

LIBRE ARBITRE ET LIBERTÉ DANS S. AUGUSTIN

En cette année où les mots de « *Liberté* » et de « *Libération* » volaient sur toutes les lèvres, s'étalaient sur toutes les pages de nos journaux et de nos revues, l'on ne trouvera pas mauvais que les théologiens se soient plu à les rechercher sous la plume des grands maîtres. A la suite de saint Augustin, nous proposons ces quelques réflexions qui, nous arrachant aux préoccupations d'ordre politique ou temporel, nous replongeront pour quelques instants en pleine métaphysique religieuse, chargeront de leur sens chrétien ancien et toujours neuf ces thèmes tant rebattus et mettront en lumière leur valeur de vie, leur valeur humaine et divine.

UN PROBLÈME

Quelle est exactement la doctrine de saint Augustin sur la liberté dans l'homme déchu ? Un tenace soupçon de « *déterminisme* » plane sur la pensée du grand docteur. Les Pélagiens, d'une part, lui reprochaient avec indignation de nier notre libre arbitre. Les Protestants et les Jansénistes de leur côté se prévalaient de son autorité pour justifier leurs théories plus ou moins fatalistes. Ce double fait mérite considération et ne peut s'expliquer sans quelque « fondement » dans son œuvre doctrinale. D'ailleurs certains de ses disciples eux-mêmes par leurs commentaires nous inclinent à penser que l'enseignement augustinien est entaché de fatalisme et prête le flanc à la critique.

Sans l'accuser de professer une doctrine « déterministe », d'aucuns relèvent chez lui des « contradictions ». Tiendraient-elles aux fluctuations de sa pensée sur ce point ? A tel moment de sa vie seulement ou dans tel de ses écrits, entraîné par la polémique, il aurait avancé des affirmations ou formulé des négations outrancières : d'abord ardent champion de la liberté

contre les Manichéens, il serait devenu, par les nécessités de la lutte contre les Pélagiens, son irréductible adversaire.

D'autres en sont à se demander si ces prétendues contradictions ne sont pas apparentes et purement verbales. Si tantôt il semble affimer l'existence de la liberté dans l'homme déchu, et si tantôt il paraît la nier, ne serait-ce pas le fait d'une simple défectuosité de son vocabulaire et d'une ambiguïté dans sa terminologie ?

Y a-t-il une pensée ferme et constante, dans l'œuvre d'Augustin, sur la liberté ? Peut-on parler d'une doctrine augustinienne de la liberté ? Comment en esquisser une synthèse qui n'appauvrisse pas la riche complexité de ses intuitions ?

Voilà qui amorce un débat des plus intéressants. En parcourant les œuvres de saint Augustin, nous voudrions retrouver le cheminement de sa vraie pensée. Par une analyse objective et une confrontation sereine de ses textes les plus fameux sur ce délicat problème, nous préciserons quelle est sa *doctrine foncière sur la liberté dans l'homme déchu.* Nous sommes persuadés que là se trouve une des clés de la pensée augustinienne.

I. — LA LIBERTÉ PRIMITIVE EN ADAM

Pour bien saisir la doctrine de saint Augustin, il importe de partir résolument du même point que lui, c'est-à-dire qu'il faut commencer par contempler religieusement Adam avant son péché, Adam tel que Dieu l'avait fait.

Augustin nous le décrit avec un optimisme enthousiaste. Chef-d'œuvre du Créateur, il est doté des plus magnifiques privilèges : dans son corps, dans son intelligence, dans sa volonté, dans tout son être. Il jouit de l'immortalité[1], d'une science merveilleuse[2] ; il ne souffre pas ; il ignore la maladie, la douleur, le malheur[3]. Son âme est irradiée de la vie divine[4]. Pour la question qui nous préoccupe, il faut s'arrêter surtout à cette grande affirmation d'Augustin : *Adam, n'ayant aucune concupiscence, est splendidement « libre » !*

1. *De Genesi ad litteram*, VI, 36. — *De Genesi contra manich.*, II, 8, 32. — *De Libero arbitrio*, III, 55.
2. *Contra Jul. op. imperf.*, V, 1.
3. *De Genesi ad litt.*, VIII, 11 ; IX, 6.
4. *It.*, VI, 37, 38. — *De pecc. merit. et remiss.*, I, 7. — *Retract.*, II, 24, 2.

Dans cette description du premier homme, notons-le tout de suite, il ne s'agit nullement d'établir des distinctions philosophiques entre ce qui serait « *naturel* » chez lui et ce qui serait « *surnaturel* » ou « *prénaturel* ». Faisons abstraction pour le moment de toutes ces catégories spéculatives. Entrons carrément dans la perspective même d'Augustin. S'appuyant sur l'Écriture, il affirme un fait « *historique* », une situation réelle et concrète. Voilà, pratiquement, ce qu'était Adam !

En pleine santé morale et spirituelle, Adam ne connaissait pas cette infirmité : la concupiscence. Son corps et sa sensibilité n'étaient pas soumis à ces sourdes poussées de l'instinct que nous expérimentons dans certaines tentations. Ses sens ne se portaient pas avec impétuosité vers leur objet : ils n'étaient pas enclins à ces mouvements brusques et désordonnés, à ces attraits irrésistibles. Rien de déréglé, rien d'impulsif. La concupiscence aveugle n'aiguillonne pas Adam : « ...Nulla concupiscentia tanquam stimulus inobedientis carnis urgebat[1] ». Conformément à cette psychologie et même à cette physiologie, l'union conjugale elle-même eût été exempte de plaisir charnel : «...sine ullo inquieto ardore libidinis... »[2], de jouissance sensuelle et passionnelle.

Puisque la concupiscence n'existe pas, l'ordre règne dans l'être humain[3]. Tout est harmonie, paix, équilibre. Les puissances inférieures sont calmement soumises aux facultés supérieures.

Dans la perfection de ce bonheur primitif, aucune lutte ne divise Adam en son être intime. Le « *νοῦς* » exerce sa souveraineté. De même que les sens bien disciplinés sont les bons serviteurs de la raison, de même celle-ci est tout à fait soumise à Dieu. Et comme, entre la raison et la volonté, aucun élément trouble ou factieux ne vient introduire le moindre conflit, la volonté incline spontanément vers le bien[4]. Elle se porte allègrement vers Dieu. Sans tiraillement contraire, sans entrave, sans traîner le boulet de la concupiscence, dans l'entière possession d'elle-même, en pleine vigueur et en pleine intégrité, elle est magnifiquement *libre* !...

1. *De nupt. et concup.*, I, 1 à 8.
2. *De Genes. ad litt.*, IX, 6, 8, 18.
3. *Contra Jul.*, l. III, c. XI, n. 23 ; l. IV, c. XIV, n. 69.
4. *Contra Jul. op. imperf.*, V, 61 ; VI, 5, 16. — *De civit. Dei*, XIV, II, 1.

Nous y sommes !... Voilà la belle liberté, la vraie, la seule vraie liberté !... « *Celle qui mérite ce nom* », dit Augustin[1]. Dégagée de toute sujétion charnelle, ignorant le moindre « *déterminisme* », la volonté est une reine. Et parce qu'elle est vraiment *libre*, elle est l'humble et docile servante de Dieu en qui elle trouve son bonheur et la réalisation de ses plus profondes tendances.

II. — LA LIBERTÉ DANS LA CHUTE

Mais alors, si telle est la grandeur de l'homme primitif, chez cet être tout baigné de grâce divine, prodige d'équilibre moral et de vigueur spirituelle, comment la *chute* fut-elle possible ? La liberté d'Adam ne subit-elle pas une éclipse soudaine ? Brusquement, un déterminisme brutal ne vint-il pas peser sur elle ?

La psychologie de la chute, telle que l'explique Augustin, présente la plus grande importance pour le problème que nous traitons.

Il faut bien remarquer que dans la description idyllique d'Adam avant son péché, Augustin n'a jamais affirmé son « *impeccabilité* ». La liberté d'Adam, si belle soit-elle, n'exclut pas la possibilité de défaillance. Il existe en effet une énorme différence entre Adam et l'élu confirmé en grâce dans l'état béatifique. Tandis que ce dernier a le privilège définitif de ne plus pouvoir pécher, Adam, lui, avait seulement le pouvoir de ne pas pécher : « Prima ergo libertas voluntatis erat « *posse non peccare* » ; novissima erit multo major « non posse peccare ».[2]

Adam reste capable de tomber. Il a le redoutable pouvoir d'opter. Entre le bien et le mal ? — Oui, à condition de correctement marquer ce que signifie ce mot : le « *mal* ». Car, dans la doctrine d'Augustin converti, il n'évoque plus aucun souvenir du dualisme manichéen. Il faut écarter complètement la notion d'un « *dieu mauvais* », qui, violentant la volonté d'Adam, aurait fait échec au « *Dieu bon* ».

Pour Augustin, il n'y a pas non plus dans la nature humaine un ferment positif de corruption, un germe morbide qui se

1. *Contra duas épist. pelag.*, I, ch. II, n° 5.
2. *De corrept. et gratia*, XII, 33.

serait tout à coup développé et révolté contre la raison. Il répète à l'envi que la nature d'Adam fut créée bonne, foncièrement bonne : « Natura humana... non *malum* est, quia *natura* est. Nulla enim natura in quantum natura est, malum est...[1] ». La chute ne saurait donc s'expliquer par une rébellion anarchique des sens. Ce n'est certes pas dans les commentaires augustiniens de la Genèse qu'on trouverait prétexte à cette « exégèse de vaudeville », d'après laquelle la première faute eût été une vulgaire défaillance sexuelle provoquée par une crise de sensualité !

A l'encontre du Manichéisme, Augustin explique le mal en s'inspirant de principes philosophiques à base d'optimisme. Nous pouvons résumer ses idées qui sont développées dans le *De Libero Arbitrio* sous forme de conversations avec Evodius, son ami intime, son compagnon de route et son subtil interlocuteur[2]. En bref, il part de cette conception grecque : le mal ontologiquement n'existe pas ; le mal est du non-être. Le mal « *physique* » est tout simplement une déficience d'être, due à l'imperfection, à la contingence, à la relativité et à la mutabilité des êtres créés. Quant au mal « *moral* », il s'explique de même par la mutabilité de la volonté. L'homme pouvait déchoir parce qu'il est une créature. La cause du péché n'est ni en Dieu, ni dans les sens, mais bien dans la volonté de l'homme. Pour tomber, il suffira qu'il le veuille : « Non igitur nisi *voluntate* peccatur[3] »... « *Sponte* homo, id est *libero arbitrio*... cadere potuit[4] ».

Et ici, attention ! Qu'a-t-il voulu ? — Le mal ? — A vrai dire, la volonté n'a pas choisi le « mal » contre Dieu. Le « mal » en soi n'existe pas. Ce n'est pas une entité positive. On l'a dit : il n'est qu'une certaine absence de bien, une lacune, une imperfection, un manque de bien. L'on peut donc dire que la

1. *Op. imperf. contr. Jul.*, III, 206.

2. ENRICO CASTELLI, *Le double aspect du problème du mal et saint Augustin*. Cahier de la Nouvelle Journée N° 17 : « C'est une thèse rebattue dans presque toutes les œuvres qui suivent le *De Libero Arbitrio*, particulièrement dans le *De duabus animabus*, dans l'opuscule *Contra epistolam Manichei quam vocant fundamenti*, vraie réfutation de l'épître de Manès, dans le *De natura boni* (399), dans le *Contra Secundinum Manicheum*, dans le *Contra Felicem Manicheum*, résultat d'une intéressante dispute qui eut lieu en décembre 398 sur la *liberté*, principe du mal ».

3. *De duabus anim.*, 14.

4. *Retract.*, I, 9, 6.

volonté a fauté pour avoir choisi un Dieu moins bon, un bien déficient : « Nemo igitur quærat causam efficientem malæ voluntatis ; non enim est *efficiens*, sed *deficiens* ; quia nec illa *effectio* est, sed *defectio*. *Deficere* namque ab Eo quod *summe* est ad id quod *minus* est, hoc est incipere habere voluntatem *malam*[1] ». En somme, elle s'est préférée à Dieu ; elle s'est voulue elle-même au lieu de vouloir Dieu. En cela consiste sa faute : « Non est appetitio naturarum malarum, sed *desertio meliorum*[2] ».

Ainsi, il n'y a aucune trace de fatalisme dans la chute originelle. Ce n'est pas la chute d'une pierre qui est inévitablement entraînée par son poids, mais la chute d'une faculté libre qui délibérément s'abandonne. Tout se passe par le jeu normal d'une activité spontanée du libre arbitre.

Donc, ici encore, saint Augustin proclame on ne peut plus fermement l'existence de la liberté humaine. Adam était libre avant sa chute ; il fut libre dans la chute elle-même.

III. — LA DÉCHÉANCE : LIBRE ARBITRE ET LIBERTÉ

Nous arrivons maintenant à la partie principale comme aussi au point le plus délicat de notre étude. S'il est vrai qu'Augustin a professé un optimisme presque exagéré quant à l'état primitif de l'homme, il faut reconnaître par contre chez lui une tendance à accentuer avec pessimisme les manifestations de la déchéance.

Il y a un contraste saisissant entre les descriptions idylliques du bonheur paradisiaque et le tableau lugubre des misères de l'homme déchu.

Le libre arbitre d'Adam a joué. Il a préféré un bien inférieur au Bien souverain qu'était pour lui Dieu même. Il a péché. Les tristes conséquences de sa défaillance sont souvent décrites par Augustin. Nous n'allons pas ici détailler tous les effets du péché originel en Adam et dans sa postérité[3]. Arrê-

1. *De Civitate Dei*, XII, 7. — *De Libero arbitrio*, II, 18, 48.
2. *De natura boni* nº 34. — *Ad Simplic.*, l. I, q. II, nº 18 : « Est autem peccatum hominis *inordinatio* atque *perversitas*, id est : a præstantiore conditore *aversio* et ad condita *inferiora* conversio ».
3. On trouve par exemple des tableaux saisissants de ce malheureux état de déchéance dans : *Contra Jul. op. imp.*, I, 50, 54 ; III, 44 ; VI, 5. — *De Civitate Dei*, XXII, 22 ; I, 3.

tons-nous seulement à l'objet de notre enquête : que devient donc *la liberté* dans l'état de déchéance ? N'est-elle pas dès lors supprimée ? — Essayons d'indiquer les articulations maîtresses de la pensée augustinienne sur ce grave problème.

Il y a déchéance. Cela signifie d'abord une rupture d'équilibre, une révolte et une insubordination de la sensibilité contre la volonté. C'en est fini de la belle harmonie d'antan, de l'ordre pacifique sous le règne incontesté du « *νοῦς* ». Désormais une attirance trouble, une poussée instinctive porte l'homme vers le plaisir, et surtout le plaisir sensuel. L'homme éprouve l'aiguillon lancinant de la concupiscence[1]. Il est honteux de ce qui se passe en lui, de ces mouvements désordonnés de la chair, et comme l'adolescent en pleine crise de puberté expérimente avec trouble les effets de ses capitulations honteuses, il rougit : il connaît maintenant le sentiment de la pudeur.

Dès lors, sa volonté n'est plus la souveraine absolue que nous admirions tout à l'heure. Détrônée, désemparée, elle subit les remous de ces tourbillons. La raison n'est plus le phare lumineux : obnubilée, obscurcie, elle hésite à discerner la route. La volonté ayant perdu le contrôle des leviers de commande, est à la remorque des impulsions de l'instinct. C'est alors un douloureux état de lutte et d'impuissance. La volonté est le jouet des caprices des sens. Elle subit les attirances du mal, elle glisse sur la pente du péché.

Cependant, elle n'est pas radicalement viciée. A y regarder de plus près, on trouve encore dans l'homme déchu quelques vestiges de bien. Il n'est pas complètement corrompu. Il conserve toujours et malgré tout son libre arbitre ! Il désire, il veut, il est capable de vouloir encore le bien. Mais sa volonté est faible et anémiée : elle n'a plus la force de le réaliser ! « Pour tomber, l'homme n'a eu qu'à le vouloir, mais il ne suffit pas de vouloir se relever pour le pouvoir[2] ! ». La volonté débilitée n'est pas radicalement mauvaise, mais radicalement impuissante.

---

1. *De pecc. Mer. et Rem.*, l, 1, c. 29. — Saint Augustin, on le sait, insiste souvent sur le fait de la concupiscence. Elle se manifeste surtout dans l'acte conjugal : par là, se transmet le péché originel !... *Contra Jul.* l. VI, c. xviii, n° 55 ; l. II, c. v, n° 12 ; l. IV, c. v et c. xvi. — Ep. 177, n° 7, — *De nupt. et concup.*, i, 24. — *Contra duas epist. pelag.*, i, 31, 33, 35.

2. *Retract.*, i, 9, 6.

Et voilà qui nous amène au cœur même de notre sujet. Parfois, saint Augustin semble nier la liberté dans l'homme déchu, parfois il semble l'affirmer. Tout s'éclaire, pensons-nous, et tout s'explique quand on discerne à travers ses textes, une distinction capitale, qui passe trop souvent inaperçue : il ne faut pas confondre *libre arbitre* et *liberté*, L'on s'expose aux plus grands malentendus si l'on interprète saint Augustin à l'aide des notions usuelles de notre psychologie moderne. Tandis que pour nous libre arbitre et liberté sont à peu près synonymes, pour lui, ils expriment deux réalités distinctes. Tandis que pour nous ces concepts se définissent en fonction de la simple anthropologie naturelle, pour Augustin, ils sont toujours considérés en fonction de l'anthropologie surnaturelle. Cette importante distinction et cette différence de perspective doivent donc retenir toute notre attention.

Il y a d'abord pour Augustin le *Libre arbitre*. C'est tout bonnement le pouvoir que possède notre volonté de choisir ceci ou cela. C'est un pouvoir d'auto-détermination consciente. Cette faculté est inséparable de la volonté. On pourrait même dire que pour Augustin, libre arbitre et volonté sont synonymes. Le libre arbitre n'est pas autre chose que la capacité de spontanéité de notre faculté spirituelle. Comme la volonté, le libre arbitre est un bien, mais dont peut être fait un mauvais usage.

Si telle est la notion augustinienne du libre arbitre, l'on saisira maintenant sans peine pourquoi il ne saurait être question pour le grand Docteur de le nier. Supprimer le libre arbitre chez l'homme déchu serait supprimer la volonté elle-même.

Donc, jamais saint Augustin n'a nié le libre arbitre ainsi entendu. Avec insistance, il le maintiendra en face des négations manichéennes. Plus tard encore, au temps de la controverse pélagienne, il protestera contre les allégations de ses adversaires : il se défendra avec énergie d'être un négateur du libre arbitre ; il répétera souvent que nous restons capables de vouloir, capables de pécher, donc doués de libre arbitre. Nous n'en finirions pas de citer des textes formels à l'appui de ces assertions : dans la lettre à Simplicien, en 397, nous trouvons par exemple : « *Velle*, inquit, adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio (*Rom.*, VII, 18). Illis verbis, videtur non recte intelligentibus velut *auferre liberum arbitrium*. Sed

quomodo aufert, cum dicat : *Velle* adjacet mihi[1] ? » Il affirme que c'est là une révélation scripturaire : comment oserait-il nier le libre-arbitre ? « Revelavit autem per Scripturas suas sanctas *esse* in homine *liberum arbitrium*[2] ». « Qui de nous, s'indigne-t-il, a jamais dit que le péché du premier homme a fait disparaître le *libre arbitre*[3] *?* » — « *Liberum arbitrium* et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere[4] ! ».

Évidemment, dans le malheureux état de déchéance, ce libre arbitre (comme la volonté) se trouve bien diminué. Il peut encore choisir, désirer le bien, mais, hélas ! esclave de la concupiscence, il préférera le mal le plus souvent. Et lorsque, malgré tout, il souhaitera de toutes ses forces le bien, son désir restera impuissant. Pratiquement, il sera incapable de le réaliser.

Ce pauvre libre arbitre chez l'homme déchu existe... mais il est tellement débile qu'il est impuissant à faire le bien. Et voici la paradoxale thèse d'Augustin : *notre libre arbitre existe... mais il est privé de... la liberté !*

A première vue, cette formule nous choque. Encore une fois. faisons abstraction de nos concepts philosophiques modernes. Ne déformons pas la pensée jaillissante d'Augustin en la coulant dans notre vocabulaire à nous. Essayons au contraire d'en dégager la pénétrante originalité.

Il *affirme* l'existence du libre arbitre ; en même temps, il *nie* l'existence de la liberté ! Qu'est-ce à dire ? — Pour Augustin, être libre, c'est être capable non seulement de vouloir ceci ou cela, mais c'est être capable, en vertu d'une force divine, de vouloir et de pouvoir réaliser le bien choisi. Il conçoit la liberté, en partant de Dieu. Dieu seul est vraiment libre ! Souverainement libre ! Dieu seul, de sa volonté infinie, se veut pleinement, sans possibilité de défaillance.

L'homme primitif était libre, parce qu'il avait la force de faire le bien voulu. Ce n'était pas la souveraine et indéfectible liberté de Dieu, car l'homme était capable de défaillir ! mais

1. *Ad Simpl.*, I, q. I.
2. *De grat. et lib. arb.*, II, 2.
3. *Ad Bonif.*, I, 5.
4. *De corrept. et gratia*, I, 2. Nous ne multiplions pas ces textes pour ne pas alourdir notre exposé d'un appareil trop technique.

enfin, il était doté du pouvoir magnifique de faire le bien.

Après sa chute, comme conséquence et châtiment de sa faute, Adam a perdu ce don. Il n'a plus la liberté. Pour Augustin, liberté implique efficacité du vouloir. C'est quelque chose de plus que le libre arbitre. On peut avoir le libre arbitre sans avoir la liberté. Il sera catégorique sur ce point : l'homme déchu ne peut plus réaliser son salut. Que de textes répètent à souhait cette totale impuissance de l'homme pécheur ! Et toujours ils impliquent cette capitale distinction entre libre arbitre et liberté : « Il y a une *liberté* qui a péri par le péché ; mais c'est seulement celle qui dans le paradis mettait l'homme en possession de la justice et de l'immortalité[1] ». « *Liberum arbitrium* captivatum nonnisi *ad peccatum* valet ; ad justitiam *non* valet[2] », etc.

D'un regard aigu, Augustin scrute l'étonnante psychologie de l'homme déchu. Il se plaît à marquer le tragique de sa situation : l'homme possède toujours son libre arbitre, mais livré à lui-même, ce libre arbitre est esclave du mal. Il peut vouloir et faire le mal. Il peut vouloir, mais ne peut pas faire le bien ! De là, ces phrases d'un pessimisme qui nous semble outrancier et qui nous acculent à une impasse : l'homme ne peut plus qu'accumuler les mensonges et les péchés : « Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum[3] ». Pessimisme sans issue ? Fatalisme ?... Non !... car le libre arbitre, prisonnier, esclave, enchaîné, conscient de sa servitude et de son impuissance a une suprême ressource : se tourner suppliant vers Dieu et solliciter son secours : « Homo nondum gratia *liberatus*,... invenit legem bonam sibi esse, *volens* facere quod illa jubet, et concupiscentia superante *non valens :* ...atque ita se prævaricationis reatu implicatum videt... ad hoc ut *gratiam liberatoris imploret*[4] *!* » «. Humiliter ergo dicendum est

1. *Contra duas epist. Pelag.*, I, II, 5.
2. *Ad Bonif.*, III, 24. — *Ep.* 86 *ad Paul*, X, 34, 36. — *Opus imp. contra Jul.* I, III, 110 ; V, 48 ; VI, 11.
Dans une multitude de textes similaires, Augustin établit clairement que le libre arbitre subsiste, mais non plus la même liberté dont jouissait Adam. Nous insistons encore sur l'importance capitale de cette *distinction* entre libre arbitre et liberté, qui nous paraît l'indispensable secret d'une exacte interptétation des textes augustiniens.
3. *In Joh.*, V, 1.
4. *Ad Simpl.*, I, 1, 12.

homini *victo, damnato, captivo*... humiliter exclamandum est : « Miser ego, homo, quis me *liberabit* de corpore mortis hujus ? — *Gratia* Dei per Jesum Christum Dominum nostrum ! » (*Rom.*, VII, 24, 25). « Hoc enim restat in ista mortali vita *libero arbitrio*, non ut impleat homo justitiam, cum voluerit, sed ut se *supplici* pietate convertat ad Eum cujus *dono* eam possit implere[1]. »

La grâce, et la grâce seule, apportera au *libre arbitre* sa *liberté* perdue ! Alors, le filet sera brisé. L'âme sera délivrée. Ce sera la libération. La volonté sera revigorée. Cette liberté recouvrée comportera des degrés. Toute la vie chrétienne consistera à la garder précieusement et à la développer sans cesse.

La liberté ne sera définitive que lorsque la grâce s'épanouissant en gloire dans l'état béatifique, l'âme éternellement associée à la liberté de Dieu ne pourra plus pécher. Être libre alors, ce ne sera plus simplement comme Adam ou comme l'homme justifié « posse non peccare », avoir le pouvoir de ne pas pécher et de pratiquer le bien, mais ce sera pour toujours « non posse peccare » : ne plus pouvoir pécher. Il nous reste, pour compléter notre synthèse, à étudier ces étapes de la liberté recouvrée à la liberté confirmée dans la béatitude...

IV. — LE RELÈVEMENT : GRACE ET LIBERTÉ

La grâce restitue à l'homme déchu la liberté perdue. C'est la grâce qui fait naître la volonté à la liberté. Telle est maintenant la grande affirmation augustinienne qu'il nous faut expliquer.

Nous avons dit dans le chapitre précédent comment la volonté humaine, dominée par la concupiscence, se trouvait inclinée vers le mal et impuissante à réaliser le bien. Elle subissait l'entraînement d'une délectation puissante pour le mal.

Mais Dieu vient à notre secours. Il forme en nous la bonne volonté[2]. La grâce conférée par lui va substituer la délectation du bien à celle du mal. Cette délectation du bien, si Dieu

1. *Ibid.*, I, 1, 14.

2. « Deus enim est qui operatur in vobis et *velle* et operari pro bona voluntate (PHIL., II, 12, 13). Ubi satis ostendit (S. Paulus) *ipsam bonam voluntatem* in nobis operante Deo fieri » (*Ad. Simpl.*, I, q. II, n. 12).

le veut, sera victorieuse et notre volonté enfin délivrée sera capable d'actions bonnes pour le salut.

Saint Augustin insiste fort sur cette absolue nécessité de la grâce. Sans elle, nous ne pouvons rien. Les textes fourmillent qui répètent inlassablement ce principe de la nécessité de la grâce qui libère notre libre arbitre et nous rend victorieux[1].

Il insiste en même temps sur l'entière gratuité de cette grâce. Elle n'est nullement et ne peut pas être méritée par l'effort du libre arbitre. Elle est gratuite, entièrement gratuite. Augustin se dresse comme le champion de la grâce contre le naturalisme de Pélage. Elle est gratuite dès le début : elle est « prévenante ». Esclave de la concupiscence et du péché, l'âme humaine est radicalement incapable de se libérer seule. L'initiative amoureuse de Dieu conduira l'homme du début à la fin, jusqu'à la persévérance finale. Nous retrouvons ici notre problème : que devient notre liberté sous cette impulsion divine ? Est-ce que notre volonté ne sera pas réduite à n'être qu'un instrument passif à la disposition de la force de Dieu ? N'est-elle pas violentée par la délectation victorieuse de la grâce ?

« Le problème qui passe pour le plus redoutable parmi ceux que soulève la doctrine augustinienne de la grâce, est celui de sa conciliation avec le libre-arbitre. Or il est littéralement exact de dire que du point de vue de saint Augustin lui-même, ce problème n'existe pas[2]. »

Après tout ce que nous avons dit, il est facile de préciser l'authentique pensée de saint Augustin sur ce dernier point. Nous la découvrons à travers toutes ses œuvres, et en particulier dans ses deux livres : *De gratia et libero arbitrio* et *De correptione et gratia*. Les moines d'Hadrumète, émus de la place prépondérante faite par lui à la grâce dans l'œuvre de notre relèvement, lui objectaient l'inutilité de nos efforts et l'injustice des « remontrances » faites aux coupables. Pourquoi s'en prendre à nous ? N'est-ce pas Dieu qui est seul responsable de nos succès et de nos échecs ?

1. « Vincitur enim homo nondum *per gratiam liberatus.* » *Ad Simpl.*, I, q. I, n. 9.
2. Gilson, *Introduction à l'Etude de saint Augustin*, p. 198.

Or, saint Augustin est loin de nous considérer comme des automates ! Il souligne fortement le rôle de notre volonté et affirme notre responsabilité par rapport au salut. N'est-elle pas de lui cette phrase fameuse, passée à l'état d'axiome dans tous les manuels de théologie catholique : » « Dieu qui nous a créés sans nous ne nous sauvera pas sans nous[1] » ? Notre concours est toujours requis.

Si l'initiative vient de Dieu, la grâce ne violentera jamais notre libre-arbitre. Bien au contraire, la grâce soutient ce libre arbitre, et plus la grâce se fait agissante, plus notre volonté s'en trouve *libérée*[2] ... Il faudrait citer ces beaux passages, denses et calmes : « Quando rogavit Christus ne fides Petri deficeret, quid aliud rogavit nisi ut haberet in fide *liberrimam*, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem ? Ecce quemadmodum secundum gratiam Dei, non contra eam, *libertas defenditur voluntatis* ». Comment supposer un conflit entre la grâce et la liberté, puisque la grâce est précisément une « grâce qui libère, qui donne la liberté : « *liberationis* hæc gratia[3] ? » Il convient d'admirer ici surtout la finesse et la logique de l'analyse augustinienne. Dans le processus de notre salut, la délectation n'exerce pas une pression arbitraire sur notre faculté. Ce n'est jamais une intervention hétérogène qui s'impose à nous et agit à la façon d'une force irrésistible et nécessitante !...

Dieu attire doucement la volonté par une délectation suave. Il éveille en elle, au lieu de l'attrait du mal, un amour vif et ardent pour lui. Qui dit « amour » dit « action de la volonté » et qui dit « volonté agissante » dit « liberté ». Dieu réveille en quelque sorte ces énergies secrètes, fait qu'elle « veuille », qu'elle désire le bien du plus profond d'elle-même, puisqu'elle s'y porte avec toute sa spontanéité, dans un élan sans entrave.

Affranchie de la dictature de la concupiscence, des mauvaises habitudes, des passions ; délivrée de l'attirance insidieuse et de la séduction magnétique du mal, elle peut aller joyeusement vers le Bien qui est sa vraie fin, qui correspond à sa tendance foncière, mais qu'elle ne pouvait plus atteindre, laissée à elle-même.

1. *Sermo 169*, XI, 13.
2. *De corrept. et gratia*, n. 17.
3. *Ibid.*, n. 29.

Quand on relit attentivement les belles phrases de saint Augustin du genre de celles que nous avons rapportées, l'on admire la profondeur et la cohérence de sa doctrine, l'on se sent comme rassuré pleinement en face des accusations de déterminisme et l'on ne s'étonne plus de ses formules de prime abord paradoxales ! En somme, l'action de la grâce conditionne notre liberté : revendiquer la première place pour la grâce, ce n'est pas nuire au libre arbitre !

Au contraire ! Plus la grâce est forte, plus la délectation du bien produite par elle se fait savoureuse, plus aussi notre liberté s'épanouit. Notre élan vers Dieu devient plus impétueux, plus personnel et n'est plus freiné par tous les obstacles qui l'arrêtaient[1] !

En sorte que le secret pour sauver notre liberté, au lieu de se dresser orgueilleusement en face de Dieu et de nous émanciper de sa benoîte influence, le secret pour être vraiment libres consiste à se faire esclaves de la grâce. La suprême liberté est une entière soumission à Dieu. Les saints sont les vrais affranchis[2] !

Et notre liberté ne sera parfaite que lorsqu'après le temps d'épreuve, confirmés en grâce, nous ne pourrons plus pécher. Alors la grâce étant devenue inamissible, le choix du mal nous étant devenu impossible, nous goûterons à plein la vraie liberté

1. Que l'on médite à la lumière de ces réflexions et que l'on pèse la richesse psychologique, doctrinale et spirituelle de telles déclarations : « Si vere volumus defendere *liberum arbitrium*, non oppugnemus unde fit *liberum !* » (i. e. gratiam !). Ep. 217, 8.

« Voluntas humana sola *non* sufficit ut juste recteque vivamus, nisi adjuvemur misericordia Dei... Potest et hoc modo dici : « Igitur non miserentis est Dei, sed *volentis* est hominis » (Augustin retourne le mot de saint Paul) : Quia misericordia Dei *sola* non sufficit nisi *consensus* nostræ voluntatis addatur... At illud manifestum est, frustra nos velle nisi Deus misereatur : illud autem nescio quomodo dicatur, *frustra Deum misereri nisi nos velimus*... Si enim Deus miseretur, etiam volumus : ad eamdem quippe misericordiam pertinet ut volumus... » (*Ad Simpl.*, I, II, n. 12.)

Curieux texte en vérité, où saint Augustin après avoir affirmé que notre volonté seule ne peut rien, ajoute audacieusement que Dieu non plus sans notre volonté ne peut rien :... La grâce enrichit notre vouloir, conclut-il, bien loin de le supprimer !

2. « Hæc enim voluntas *libera*, tanto erit *liberior* quanto sanior »; tanto autem sanior quanto divinæ misericordiæ gratiæque *subjectior*. Ep. 157, II, 7, 8.

« Illo solo *dominante*, liberrimus ». — *De Moribus Eccl.*, I, 12, 21. — *De corr. et gratia*, n. 35, 38.

des enfants de Dieu, la vraie liberté des élus : plus belle et plus totale que celle d'Adam. Tandis que lui avait seulement le pouvoir de ne pas pécher, nous aurons alors le privilège divin de ne plus pouvoir pécher.

Nous nous sommes appliqués dans cet essai de synthèse à condenser les multiples aspects d'une pensée vivante et à en saisir la logique interne qui échappe au lecteur trop pressé ou superficiel des écrits de saint Augustin. Présentée dans cette vue d'ensemble, la doctrine d'Augustin sur la liberté nous apparaît dans toute sa teneur, splendide de vigueur et de cohérence. Nous avons délibérément laissé de côté les détails subsidiaires, pour bien dégager les grandes lignes architectoniques. Nous compléterons cet aperçu un peu sec dans un article ultérieur, où nous espérons faire sentir sous les formules doctrinales un frémissement palpitant de vie, où nous indiquerons les sources et marquerons l'évolution de cette conception augustinienne de la liberté, où nous signalerons, en la confrontant avec la position de saint Thomas, ses incomparables avantages, tout en faisant ressortir ses inconvénients, où nous verrons enfin sa portée actuelle en fonction de la théologie moderne dans « sa fécondité toujours renouvelée », selon la belle expression de M. Maurice Blondel.

Joseph Ball.

CASSIODORE
et la fin du monde ancien

Il est devenu banal d'affirmer que nous sommes les témoins et les acteurs d'une révolution qui n'a d'autre analogue dans l'histoire de notre monde occidental que la ruine de l'empire romain et l'avènement du Moyen Age. Nous avons tous l'impression très nette du grand drame qui se joue à l'heure actuelle, car nous connaissons les véritables dimensions de l'univers et il nous est relativement facile de mesurer les répercussions probables de l'histoire qui se fait dans le développement futur de l'humanité. Les derniers Romains ont-ils eu la même impression ? Ont-ils pris conscience du rôle qu'ils avaient à jouer ? N'ont-ils pas plutôt cherché, envers et contre tout, à sauvegarder le passé et à maintenir non seulement la culture, mais les institutions qu'ils avaient reçues de leurs ancêtres ? Ces questions n'ont pas seulement pour nous un intérêt spéculatif. La réponse qu'on peut leur donner nous aide à mieux comprendre les difficultés de notre tâche. Parmi les témoins les plus représentatifs de l'établissement d'un ordre nouveau en Italie, Cassiodore tient une place de premier plan : c'est lui que nous interrogerons aujourd'hui.

*

* *

Né vers 490, Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator[1] appartient à une famille qui s'est depuis longtemps illustrée dans l'exercice des premières dignités, sans être pourtant de souche romaine. Ses aïeux sont originaires de l'Orient, plus précisément de la Syrie, mais depuis plusieurs générations

1. Tel est le nom complet du personnage. Ses contemporains l'appellent brièvement Senator. Depuis longtemps, l'appellation de Cassiodore a prévalu.

ils se sont fixés en Italie, dans le Bruttium et ils y ont fait souche. Ils n'ont même pas tardé à y acquérir d'importantes propriétés et à jouer un rôle dans l'Etat. Son grand-père honoré de l'illustrat, a délivré naguère la Sicile et le Bruttium de l'invasion des Vandales et a empêché le roi Genséric d'avancer dans ces provinces[1]. Son père a été élevé, sous le règne de Valentinien II, à la dignité de tribun et notaire. Lors de l'invasion hunnique, il a été envoyé en ambassade auprès d'Attila avec Carpilion, le fils du puissant ministre Aetius, afin de le détourner de ses projets matrimoniaux avec Honoria, fille de Constance et de Placidie (450)[2].

« Sans trembler, il vit celui que redoutait l'empire ; appuyé sur la vérité, il méprisa cet homme terrible et menaçant ; il n'hésita pas à s'exposer à la discussion avec un homme qui, poussé par je ne sais quelle fureur, aspirait à dominer le monde. Il trouva un roi superbe, il le laissa apaisé et il détruisit ses allégations calomnieuses avec tant de vérité qu'il aurait pu obtenir les faveurs de celui qui refusait de traiter avec un souverain comblé de richesses[3]. »

Cassiodore lui-même est né à Scyllacium (Squillace) et il a tracé de son pays natal la plus riante des descriptions :

« Scyllacium, la première des villes du Bruttium, a été, dit-on, fondée par Ulysse, le destructeur de Troie... Située sur un golfe de l'Adriatique, elle est suspendue aux collines, telle une grappe de raisins. Son accès n'a rien de difficile, mais elle contemple avec volupté les plaines verdoyantes aussi bien que les eaux bleues de la mer. Elle voit le soleil naissant, dès qu'il sort de son berceau, si bien que l'arrivée du jour n'est annoncée par aucune aurore ; à peine est-il levé qu'une vibrante lumière en manifeste l'éclat. Elle admire Phœbus dans son triomphe ; elle brille de sa propre clarté, si bien qu'on pourrait la regarder, de préférence à Rhodes,

1. Cassiodore, *Variæ*, I, iv ; P. L., LXIX, 510 C : « Avus enim Cassiodorus illustratus honore cinctus, qui eius generi non poterat abnegari, a Vandalorum incursione Siciliam Brutiosque armorum defensione liberavit ; ut merito primatum in illis provinciis haberet, quas a tam sævo et repentino hoste defendit. »

2. Cf. F. Lot, C. Pfister, F. Ganshof, *Les destinées de l'empire en Occident de 395 à 888* (dans G. Glotz, *Histoire du Moyen Age*, t. I), Paris, 1928, p. 66. Les chapitres que nous aurons à citer sont dus à F. Lot.

3. Cassiodore, *Variæ*, I, iv, ; P. L., LXIX, 510 B.

comme la patrie du soleil. Elle jouit d'une éclatante lumière ; elle possède une température modérée, des hivers chauds et des étés rafraîchis. On n'a pas à y redouter les hostilités du climat. Aussi les hommes s'y sentent-ils un esprit plus libre qu'ailleurs, parce que tout y est calme et sans aucun excès[1]. »

De l'éducation de l'enfant et du jeune homme, nous ne savons rien avec précision, sinon qu'elle fut particulièrement soignée, puisqu'elle comprit l'étude du grec, chose déjà rare à la fin du ve siècle[2]. Lorsqu'il entre dans l'histoire, Cassiodore est encore très jeune et il prend place en qualité de *consiliarius* aux côtés de son père qui a poursuivi son ascension politique et qui est alors préfet du prétoire[3]. Un éloge de Théodoric, lu publiquement devant le roi, attire l'attention du prince qui ne tarde pas à confier au fils de son ministre la charge de questeur[4] et l'attache à son service avec la mission de rédiger en son nom les lettres et les édits de caractère officiel ; cette première mission se poursuit de 507 à 511. Désormais et jusque vers 540, Cassiodore restera fidèlement attaché aux rois goths, en dépit de toutes les difficultés qui auraient pu, semble-t-il arrêter ou briser sa carrière.

1. Cassiodore. *Variæ*, XII, xxi ; P. L., LXIX, 866 D.-867 A.
2. Il est vrai que, selon G. Rohlfs, *Scavi linguistici nella magna Græcia* (trad. Tomasini, dans *Collezione di studi meridionali*), Halle-Rome, 1933, la langue et la civilisation grecques se seraient maintenues sans solution de continuité non seulement en Sicile, mais dans toute l'Italie méridionale. Cf. H. Pernot, *Hellénisme en Italie méridionale*, dans *Studi italiani di filologia classica*, t. XIII, 1936, p. 161-182. Le grec aurait ainsi été pour Cassiodore comme une seconde langue maternelle. Mais les conclusions de Rohlfs sont justement critiquées par P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 318 et suiv.
3. La date de la naissance de Cassiodore est inconnue. Selon Dom Garet, l'éditeur bénédictin de Cassiodore, *Vita Cassiodori*, viii, P. L., LXIX, 441, Cassiodore serait né vers 469-470 et aurait déjà servi sous le règne d'Odoacre, c'est-à-dire avant 493, avec le titre de comte des largesses privées d'abord, puis avec celui de comte des largesses sacrées. Cette chronologie n'est plus acceptée aujourd'hui et l'on admet plus volontiers les dates proposées par Mommsen, qui fixe la naissance de Cassiodore aux environs de 490. Peut-être une date un peu plus ancienne, comme celle de 480, pourrait être envisagée avec quelque faveur.
4. *Anecdoton Holderi*, édit. Usener, Bonn, 1877, p. 4 : « Cassiodorus Senator, vir eruditissimus et multis dignitatibus pollens, iuvenis adeo, dum patris Cassiodoris patricii et præfecti prætorii consiliarius fieret et laudes Theoderichi regis Gothorum facundissime recitasset, ab eo quæstor est factus. »

En orientant ainsi sa vie, le jeune homme n'obéit pas à des ambitions vulgaires. Il suit d'abord des traditions de famille, puisque son père lui a donné l'exemple et qu'après avoir nous l'avons dit, essayé d'arrêter Attila et de sauver de la chose romaine ce qui pouvait encore l'être, il a accepté de poursuivre cette même tâche sous le règne des rois barbares. Il manifeste surtout sa clairvoyance et son patriotisme. Depuis qu'il n'y a plus d'empereur en Occident, les souverains barbares, en vertu de l'investiture plus ou moins contrainte qu'ils reçoivent de l'empereur de Constantinople, sont les seuls représentants légitimes de l'autorité, aux yeux même des plus fidèles Romains. Odoacre d'abord, Théodoric ensuite exercent le pouvoir avec le titre de roi pour leurs compatriotes dont ils sont les élus, avec celui de patrice et de maître des milices pour les vaincus, qui constituent la grande majorité de leurs sujets. Ils ne cherchent pas à unifier les deux peuples, bien au contraire, ils se préoccupent pendant longtemps de maintenir entre eux une rigoureuse séparation et confient aux « comtes des Goths » le soin d'administrer les Goths ; mais ils conservent avec le plus grand soin toutes les formes extérieures de gouvernement ausquelles sont habitués les Romains : le Sénat, les dignités, les titres, les préséances, et ils choisissent le plus souvent possible dans les anciennes familles les titulaires des charges et des fonctions, de manière à entretenir l'illusion qu'il n'y a rien de changé et que l'empire reste aussi vivant en Occident qu'il l'est en Orient. Beaucoup sont dupes de cette illusion et il n'est pas assuré que ceux-là même qui la créent n'en sont pas les premières victimes[1].

En théorie, la réalisation de ce programme est assez simple

1. Cf. N. Reitter, *Der Glaube an die Fortdauer des römischen Reiches im Abendlande*, cité par F. Lot, *op. laud.*, p. 99. Ce dernier écrit : « Les barbares eux-mêmes établis sur le sol romain, n'eurent pas de longtemps le sentiment qu'ils fondaient des États définitifs aux dépens d'un passé à jamais aboli. Leurs rois entendirent se tailler la part du lion dans ce grand corps de l'empire, mais ils imaginaient faire encore partie de ce corps, alors que, décomposé, il avait cessé en fait d'exister (*ibid.*, p. 99). » La politique de Théodoric, par exemple, s'exprime au mieux dans cette formule que lui prête Cassiodore : « Propositi quidem nostri est nova construere, sed amplius vetusta servare : quia non minorem laudem de inventis quam de rebus possumus acquirere custoditis. Proinde moderna sine priorum immunitione desideramus exigere. » *Variæ*, III, ix ; P. L., LXIX, 581 A.

une fois du moins que sont réglés les problèmes essentiels, tels que le partage des terres[1]. En fait, il soulève des difficultés sans cesse renaissantes, causées par l'antagonisme des races autant que par celui des religions. Les Goths de Théodoric appartiennent à la confession arienne, comme les autres peuples barbares, et s'ils n'apportent pas à la défense de leur religion la même intransigeance que les Wisigoths d'Espagne ou les Vandales d'Afrique, ils prétendent bien la pratiquer librement. Personnellement, le roi se montre disposé à la tolérance. Une lettre, écrite en son nom aux Juifs de Gênes, pour les autoriser à réparer leur synagogue, ajoute : « Nous ne pouvons pas commander la religion, car personne ne saurait être contraint à croire malgré lui[2] ». Durant la plus grande partie de son règne, il s'efforce de pratiquer cette belle formule et il y est aidé par la bonne volonté de Cassiodore. Comme presque tous les Romains de son temps, celui-ci est catholique, mais il ne semble pas, durant sa carrière mondaine, avoir été spécialement porté à la piété. Rien du moins, dans les lettres qu'il a écrites au nom du souverain, ne trahit une dévotion exubérante ou un souci particulier des prérogatives de l'Église. Cependant la possession de Rome, qui est le siège de la papauté, oblige le pouvoir civil à intervenir plus souvent qu'il ne le voudrait dans les affaires ecclésiastiques, voire à y imposer sa volonté.

Cassiodore est encore trop jeune lorsqu'éclate le schisme laurentien, provoqué par l'élection de Symmaque (22 novembre 498) et les incidents qui la suivent[3], pour avoir à intervenir dans cette affaire, même en qualité de secrétaire. Et quand, vers 507, il est nommé questeur, une solution est

1. Pour accomplir cette opération dangereuse, Théodoric usa de procédés habiles. Il en confia le soin à une commission de Romains, présidée par Libère qui, après avoir été le plus fidèle des serviteurs d'Odoacre, avait fini par se rallier au nouveau régime et avait été élevé à la dignité de patrice. « A en croire Cassiodore, *Variæ*, II, XVI ; P. L., LXIX, 554 C — D, cette mesure, loin de provoquer aucune animosité entre Goths et Romains, les concilia et ne fit que grandir leur amitié. Il se moque de nous. » F. LOT, *op. cit.*, p. 116.

2. CASSIODORE, *Variæ*, II, XXVII ; P. L., LXIX, 561 C.

3. Sur cette lamentable histoire, voir L. DUCHESNE, *L'Eglise au VIe siècle*, Paris, 1925, p. 113-125 ; L. STOEBER, *Quellenstudien zum laurentianischen Schisma*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, t. XCII, 1886, p. 269-349. Les *Variæ* ne nous apportent là dessus aucun renseignement.

intervenue pour apaiser les esprits. Mais l'agitation se prolonge jusqu'en 514 : cette année-là, Cassiodore est élevé au consulat ; et, en qualité de consul, il voit la mort de Symmaque et l'élection de son successeur Hormisdas. Il paraît bien ne pas avoir assisté en témoin passif à ce double événement, car, dans sa *Chronique*, il souligne avec intérêt la concomitance de son exercice du pouvoir et de la paix rendue à l'Église[1]. Nous ne savons pas comment a pu s'exercer une intervention qui, pour avoir été discrète, n'en a sans doute pas moins été importante.

Bien que, depuis longtemps déjà, la dignité de consul ne soit guère autre chose qu'un titre honorifique, elle n'en témoigne pas moins la confiance du prince en celui qui en est investi. Nous avons d'autres marques encore de la fidélité de Théodoric à l'égard de Cassiodore et du prix qu'il attache à sa collaboration. En 519, le roi, préoccupé du choix de son successeur éventuel, désigne pour le consulat un de ses parents, Eutharic Cilliga qu'il a déjà marié quelques années auparavant (515) à sa fille Amalasonthe et fait adopter comme fils d'armes par l'empereur Justin. Pour mieux fêter cet événement et marquer l'importance qu'il lui attache, le nouveau consul, qui devient *ipso facto* citoyen romain et entre au Sénat, demande à Cassiodore de rédiger une *Chronique*, ou, plus exactement des fastes consulaires, qui, se terminant à la date de son entrée en fonctions, mettront en relief la gloire de ses prédécesseurs et la noblesse de leurs origines et surtout exalteront de leur mieux les vertus des Goths[2]. L'écrivain obéit immédiatement à cet ordre ; et sans prétendre à l'originalité, il rédige un catalogue, dans lequel il introduit, sans beaucoup d'ordre, des notices destinées à intéresser ses lecteurs romains

1. Cf. Cassiodore, *Chronicon, ad annum 514* ; P. L., LXIX, 1248 A : « Me etiam consule, in vestrorum laude temporum, adunato clero vel populo romanæ ecclesiæ, rediit optata concordia. » L'épitaphe d'Hormisdas attribue, elle aussi, à ce pape, la disparition des derniers restes du schisme.

« Sanasti patriæ laceratum schismate corpus
Restituens propriis membra revulsa locis. »

2. Cassiodore, *Chronicon*, Præfatio ; P. L., LXIX, 1213 D-1214 D : « Sapientia principali, qua semper magna revolvitis in ordinem me consules digerere censuistis : ut qui annum ornaveritis glorioso nomine, redderetis fastis veritatis pristinæ dignitatem. Parui libens præceptis et librariorum varietate detersa, operi fidem historicæ auctoritatis impressi. »

et surtout des remarques susceptibles de faire valoir les vertus des Goths[1]. La *Chronique* prend ainsi, dans sa sécheresse calculée, une valeur apologétique ; elle est un acte de gouvernement et doit servir d'instrument de pacification entre les deux peuples.

Est-ce pour récompenser Cassiodore d'avoir si bien exécuté le désir d'Eutharic ou pour toute autre raison ? Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'entre 514 et 523, l'ancien consul est chargé de remplir les fonctions de *corrector* du Bruttium et de la Lucanie[2]. Ces fonctions sont importantes ; elles exigent à la fois de l'autorité et du tact. Il semble que Cassiodore ait rempli les siennes à la satisfaction générale, avec la douce fermeté que rendaient à la fois nécessaire et facile ses attaches à sa petite patrie[3].

Jusqu'aux environs de 523, à vrai dire, Cassiodore n'est pas obligé de faire de grands efforts ou d'insupportables sacrifices pour concilier ses devoirs de catholique, sa fidélité à la tradition romaine, son dévouement au souverain et même peut-être ses légitimes ambitions, car la politique de Théo-

1. On voit très nettement en quel sens Cassiodore corrige ses devanciers. Prosper avait écrit par exemple : « Roma a Gothis Halarico duce, capta. » Cassiodore note : « Roma a Gothis Halarico duce capta est, ubi clementer usi victoria sunt. » Ailleurs, pour l'année 382, Prosper avait dit : « Athanaricus, rex Gothorum, apud Constantinopolim quinto decimo die quem fuerat receptus, occiditur. » Il paraît intolérable à Cassiodore de souligner ainsi un meurtre, et il se contente de rappeler : « Athanaricus, rex Gothorum, Constantinopolim venit ibique vitam exegit. » De tels changements sont significatifs, car ils tendent à montrer que Goths et Romains n'ont aucun sujet de querelles. Il va sans dire que l'éloge de Théodoric, réservé pour l'année 500, est particulièrement soigné : « Hoc anno, Dominus noster Theoderichus Romam cunctorum votis expetitus advenit et senatum suum mira affabilitate tractans, Romanæ plebi dedit annonas, atque admirandis mœssibus deputata per annos singulos maxima pecuniæ quantitate subvenit. Sub unius felici imperio plurimæ renovantur urbes, munitissima castella condundur, consurgunt admiranda palatia, magnisque eius operibus antiqua miracula superantur. »

2. Cassiodore, *Variæ*, I, iii ; P. L., LXIX, 507 D-508 A. Sur le rôle des *correctores* en Italie, à partir du iii[e] siècle, cf. M. Besnier, *L'empire romain de l'avènement des Sévères au Concile de Nicée*, (dans G. Glotz, *Histoire romaine*, t. iv, 1), Paris, 1927, p. 295-296.

3. Cassiodore, *Variæ*, XI, xxxix ; P. L., LXIX, 850 D-851 A : « Licet et alias provincias studuerim reficere, nihil tamen in illis actum est quod voluerim vindicare. Senserunt me iudicem suum, et quibus privatus ab avis atavisque profui, vivacius visus sum meis fascibus adiuvare, ut me agnoscerent retinere affectum patriæ, quos in meis provectibus sentiebam propensa exultatione gaudere. »

doric reste avant tout tolérante et pacificatrice. La situation commence à se modifier, lentement d'abord, puis de plus en plus vite, à partir de 518, lorsque le pape Hormisdas et le patriarche de Constantinople se sont réconciliés et que le schisme d'Acace a trouvé son heureux dévouement. Les relations redeviennent alors plus fréquentes et plus cordiales entre les deux capitales et Théodoric fatigué et soupçonneux prend ombrage d'une sympathie qui lui semble de mauvais augure pour l'affermissement de son trône[1]. D'autre part, l'empereur Justin se met à faire du zèle en faveur de l'orthodoxie. En 523, il publie une loi qui exclut du service de la cour tous les hérétiques, païens, juifs, manichéens[2]. Les ariens ne sont pas expressément nommés dans cette loi ; ils n'en sont pas moins visés comme les autres ; les droits civils leur sont enlevés et leurs églises sont fermées, tout au moins à Constantinople. Sur ces entrefaites, éclate une menace plus grave. Le référendaire Cyprien, un fort savant homme, qui possède la confiance de Théodoric[3], entre en possession de lettres écrites par un grand personnage, Albinus, ancien consul et préfet du prétoire, qui lui paraissent suspectes. De là à imaginer un complot destiné à chasser les Goths d'Italie et à faire rentrer à Rome le seul empereur légitime, il n'y a qu'un pas et ce pas est rapidement franchi. Le complot a-t-il réellement existé ? n'a-t-il été qu'une fantasmagorie créée de toutes pièces par l'esprit malade de Théodoric ? il est difficile de le dire. Ce qu'il y a de sûr, c'est que très vite d'autres qu'Albinus sont compris dans l'accusation et entre tous le maître des offices, Boèce, le plus grave philosophe, le plus grand savant de ce temps et son beau-frère, Symmaque, prince du Sénat.

On aimerait connaître en détail l'attitude de Cassiodore en ces moments difficiles. Il ne peut pas ne pas connaître les accusés de ce formidable procès. Boèce et Symmaque font partie de la plus ancienne noblesse romaine. Comme Cassiodore lui-même, ils se sont ralliés sans arrière-pensée au nouveau régime. Boèce a exercé le consulat en 510 ; en 522 ses deux

1. La correspondance conservée dans la *Collectio Avellana* contient plusieurs lettres échangées entre le pape et les princesses ou les grands dignitaires en résidence à Constantinople.
2. *Codex iustinianus*, I, v.
3. CASSIODORE, *Variæ*. V, XL, et XLI ; P. L., LXIX, 673 B.-675 B.

jeunes fils, encore enfants, ont été élevés ensemble à cette dignité, ce qui est pour leur père le témoignage sans équivoque du crédit dont il jouit alors ; à cette occasion, il a prononcé devant le Sénat un éloge solennel de Théodoric. Bien plus, Cassiodore est allié de Symmaque comme de Boèce[1] ; avec l'un et avec l'autre, il entretient certainement des rapports fréquents. S'il les nomme rarement dans les *Variæ*, c'est peut-être parce que les occasions lui ont manqué de rédiger, au nom des princes, un grand nombre de lettres adressées à l'un ou à l'autre[2]. Nous n'en sommes que plus étonnés de ne pas trouver dans ses écrits la moindre allusion aux événements que nous venons de rappeler ou à ceux qui les suivent immédiatement, la mise à mort de Boèce et de Symmaque, dans les conditions les plus dramatiques qui se puissent imaginer. Notre étonnement grandit et va presque jusqu'au scandale lorsque nous apprenons que Cassiodore, à la fin du règne de Théodoric, accède aux hautes fonctions de maître des offices[3], que la mort de Boèce a rendues vacantes. Nous voudrions

1. Cassiodore avait composé un *Ordo generis Cassiodororum*, qui devait renfermer une généalogie de sa famille et des notices sur les personnages illustres dont elle pouvait s'enorgueillir. De cet *ordo*, le seul fragment qui nous soit parvenu, l'*Anecdoton Holderi*, contient des notices consacrées à Boèce, à Symmaque et à Cassiodore lui-même. Cela suffit à rendre certains les liens qui unissent les trois hommes.

2. Deux lettres sont adressées à Boèce au nom de Théodoric. L'une, *Variæ*, I, XLV ; P. L., LXIX, 539 B-541 B, demande à Boèce de fabriquer et d'envoyer une clepsydre à Gondebaud, roi des Burgondes ; l'autre, *Variæ*, II, XL ; P. L., LXIX, 570 C-573 C, réclame un joueur de cithare destiné au roi des Francs Clovis. Dans la première de ces lettres, Théodoric félicite Boèce de sa science et de ses traductions : « Hoc te multa eruditione saginatum, ita nosse didicimus, ut artes quas exercent vulgariter nescientes, in ipso disciplinarum fonte potaveris. Sic enim Atheniensium scholas longe positus introisti, sic palliatorum choris miscuisti togam, ut Græcorum dogmata doctrinam feceris esse romanam. »

Trois autres lettres sont adressées à Symmaque. L'une, *Variæ*, II XIV ; P. L., LXIX, 551 C-550 A, est relative à la mise en jugement d'un certain Romulus, accusé d'avoir frappé son père. Une autre, *Variæ*, IV, LI, P. L., LXIX, 642 C-644 C, félicite Symmaque des travaux d'embellissement et d'utilité publique qu'il a fait faire à Rome ou dans les environs et le charge de dégager le théâtre de Pompée. Une troisième, *Variæ*, IV, VI ; P. L., LXIX, 615 AB, ordonne à Symmaque de ne pas laisser partir de Rome les fils de Valérien de Syracuse, qui sont venus y faire leurs études. On peut encore citer une lettre à Boèce, *Variæ*, I, X ; P. L., LXIX, 514 B-518 A, relative au salaire de certains fonctionnaires. Tout cela est fort peu de chose.

3. Cf. CASSIODORE, *Variæ*, IX, XXIV ; P. L., LXIX, 792 C.

du moins être assurés que les deux hommes ne se sont pas immédiatement succédé l'un à l'autre et que le supplice de Boèce n'a pas été le point de départ de l'élévation de Cassiodore. Nous ne savons rien de précis à ce sujet.

Pas plus qu'il ne s'indigne contre la politique, à tout le moins soupçonneuse de Théodoric, Cassiodore ne s'élève contre son attitude devenue brusquement anticatholique. Les mesures prises par Justin contre les hérétiques déclenchent en effet une riposte immédiate de la part du roi des Wisigoths. Celui-ci dépêche d'abord à Constantinople le pape Jean qu'accompagnent l'évêque de Ravenne, Ecclesius, quelques-uns de ses collègues et quatre parmi les principaux sénateurs. L'ambassade est chargée d'exiger la restitution immédiate des églises enlevées aux ariens et surtout le retour à l'arianisme de tous ceux qui, depuis le dernier édit, se seraient convertis au catholicisme. Elle obtient satisfaction sur le premier point et les églises ariennes sont rendues à leurs propriétaires ; mais elle n'aborde même pas la discussion du second, inconciliable avec les principes de tolérance formulés naguère par Théodoric lui-même. C'est bien de tolérance qu'il s'agit alors ! Lorsque les députés reviennent en Italie, le roi les fait jeter en prison : Jean II, impuissant à résister aux mauvais traitements, y meurt au bout de quelques jours (18 mai 526)[1].

Son successeur, Félix IV, est désigné par Théodoric lui-même au choix des électeurs[2] et le *Liber Pontificalis* dit tout crûment qu'il fut nommé sur les ordres du roi[3]. Cette intrusion d'un hérétique dans le gouvernement de l'Église devait, nous sem-

1. Cf. L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, p. 74-77.
2. Cassiodore, *Variæ*, VIII, xv ; P. L., LXIX, 749 AB : « Gratissimum nostro profitemur animo quod gloriosi domni avi nostri respondistis, in episcopatus electione, iudicio. Oportebat enim arbitrio boni principis obedire, qui sapienti deliberatione pertractans, quamvis in aliena religione, talem visus est pontificem delegisse, ut nulli merito debeat displicere, ut agnoscatis illum hoc optasse præcipue, quatenus bonis sacerdotibus Ecclesiarum omnium religio pullularet. Precepistis itaque virum, et divina gratia probabiliter institutum, et regali examinatione laudatum. » Cette lettre est écrite au nom d'Athalaric au Sénat de Rome.
3. *Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 107 : « Ex iussu Theodorici regis ».
A vrai dire, cette mention ne figure que dans la première édition du *Liber Pontificalis*, elle a été soigneusement supprimée dans l'édition définitive.

ble-t-il, être vertement relevée. Ici encore, Cassiodore accepte tout sans protester. Après s'être associé à la politique de tolérance pratiquée par son maître, il le laisse faire quand il se pose comme ayant autorité sur l'Église et quand il prétend lui donner des chefs. Il est vrai que la mort du roi, survenue quelques semaines après l'installation du nouveau pape[1], ne lui laisse guère le temps de se plaindre. Il s'agit alors, pour Cassiodore, comme pour les autres ralliés, de parer au plus pressé et d'éviter une révolution.

L'héritier présomptif de la couronne, Eutharic, est mort prématurément en 522. Du moins a-t-il laissé un fils, Athalaric, alors âgé de quatre ans et c'est lui que Théodoric, avant de quitter ce monde, a fait reconnaître par les Goths comme son successeur[2]. Cassiodore, en tant que maître des offices, est le principal conseiller du jeune prince et de la régente, sa mère Amalasonthe. Aussi est-ce lui qui rédige, au nom d'Athalaric, une série de belles circulaires au Sénat de Rome[3], au peuple de Rome[4], à tous les Romains établis en Italie et en Dalmatie[5], à tous les Goths installés en Italie[6], au préfet du prétoire des Gaules[7], à tous les *provinciales* qui habitent les Gaules[8]. Il assure les destinataires de ces lettres que le nouveau roi est bien le successeur légitime de Théodoric, qu'il a été reconnu par le suffrage unanime des Goths et des Romains, qu'il se propose de maintenir la paix et de traiter les deux peuples sur le pied d'une parfaite égalité. Il écrit également aux évêques catholiques à qui il demande de prier pour Athalaric[9]. Enfin, démarche plus délicate, il envoie à

1. Le pape Félix IV fut installé le 12 juillet 526. Théodoric mourut le dimanche 30 août. « C'était le jour, où, en vertu d'un édit rendu le mercredi précédent, le clergé arien devait occuper les églises catholiques de Ravenne » L. Duchesne, *op. cit.*, p. 133. Cette mort inattendue du roi frappa vivement les esprits et très vite toutes sortes de légendes circulèrent à son sujet.

2. Jordanès, *De rebus gothicis*, 39.

3. Cassiodore, *Variæ*, VIII, ii, P. L., LXIX, 734 B-735 C.

4. Cassiodore, *Variæ*, VIII, iii ; P. L., LXIX, 736 AC.

5. Cassiodore, *Variæ*, VIII, iv ; P. L., LXIX, 737 AB.

6. Cassiodore, *Variæ*, VIII, v ; P. L., LXIX, 737 C-738 A.

7. Cassiodore, *Variæ*, VIII, vi ; P. L., LXIX, 738 AB.

8. Cassiodore, *Variæ*, VIII, vii ; P. L., LXIX, 738 C-739 A.

9. Cassiodore, *Variæ*, VIII, viii ; P. L., LXIX, 739 AC. Cette lettre est adressée à un évêque du nom de Victorin, mais elle n'a rien de personnel. Des lettres semblables ont pu être envoyées à beaucoup d'autres

Constantinople une ambassade, chargée d'un message pour l'empereur Justin : celui-ci est invité avec instance à reconnaître les droits d'Amalasonthe et de son fils devenu, par adoption ou par fiction légale, son propre fils[1] : « Que les haines, déclare la lettre, descendent au tombeau avec les morts[2] ».

Pour mieux établir dans l'esprit des Romains la légitimité de la dysnastie théodoricienne, Cassiodore, après avoir de son mieux travaillé à l'installation d'Athalaric, n'hésite pas à se faire l'historien des Barbares et à découvrir de lointains ancêtres à Théodoric lui-même. L'entreprise, commencée sur l'ordre formel de Théodoric[3], a quelque chose de paradoxal. Il s'agit de raconter les hauts faits d'une nation qui n'a jamais eu d'annalistes, qui a vécu au hasard des circonstances, sans prendre pleinement conscience de sa propre existence et qui n'a laissé d'autres souvenirs que celui de ses invasions et de ses rapines. Il s'agit aussi, et ceci est peut-être plus important encore, de dresser la généalogie des Amales, afin de bien montrer que les rois goths ne le cèdent en rien aux empereurs romains, ni aux familles illustres dans lesquelles ils ont pris l'habitude de choisir leurs conseillers[4]. Pour mener à bonne fin cette tâche gigantesque, Cassiodore n'a pas trop de toutes les ressources de son érudition et plus encore de son esprit. Pour retrouver quelques traces du passé des Goths, il les

évêques. On y lit entre autres les phrases suivantes : « Favete nunc orationibus sacris, nostris libenter auspiciis, ut rex cælestis humana vobis regna confirmet, gentes externas atterat, peccata absolvat, consolidet et conservet propitius quod parentibus dignatus est præstare gloriosus. Quapropter sanctitas vestra provinciales cunctos admoneat ut inter se concordiam habentes, regno nostro per omnia debeant esse purissimi ».

1. L'empereur Justin avait adopté Eutharic comme fils d'armes, ainsi que Zénon l'avait fait autrefois pour Théodoric. Athalaric était ainsi fondé à se recommander d'une sorte de parenté légale avec l'empereur.

2. Cassiodore, *Variæ*, VIII, I ; P. L., LXIX, 733 C.

3. *Anecdoton Holderi*, édit. Usener, p. 4 : « Scripsit præcipiente Theoderico rege historiam gothicam, originem eorum et loca moresque XII libris annuntians ». L'ouvrage a dû être ainsi commencé avant la mort de Théodoric. Il n'a été achevé et publié que sous le règne de son successeur.

4. Cassiodore, *Variæ*, IX, XXV, P. L., LXIX, 794 B : « Tetendit se etiam in antiquam prosapiem nostram lectione discens (var. dicens) quod vix maiorum notitia cana retinebat. Iste reges Gothorum longa oblivione celatos latibulo vetustatis eduxit. Iste Hamalaricum generis sui claritate restituit evidenter ostendens in decimam septimam progeniem stirpem nos habere regalem. Originem gothicam historiam fecit esse romanam, colligens quasi in unam coronam germen floridum, quod per librorum campos passim fuerat ante dispersum ».

relie aux Gètes et même aux Scythes ; il emprunte tant qu'il peut aux historiens grecs et romains, à Dion Chrysostome, à Trogue-Pompée, à Ammien Marcellin, à Priscus, à Ablabius, à d'autres encore ; il recueille précieusement les récits et les traditions populaires qui circulent chez les Goths et n'essaie même pas de les passer au crible de la critique. L'essentiel est pour lui de faire un gros ouvrage, afin de prouver que la gloire des Goths vaut celle des Romains et que les deux peuples sont dignes de collaborer à la même œuvre civilisatrice. On se demande s'il ne lui arrive pas de sourire intérieurement, tandis qu'il rédige ces douze livres de fables. Cela n'est pas très sûr. Fidèle zélateur de la politique gothique, depuis sa première jeunesse, il doit prendre sa tâche au sérieux et se faire gravement l'historien d'une peuplade sans histoire. Nous ne pouvons malheureusement pas juger l'œuvre de Cassiodore qui a disparu : il n'en reste qu'un abrégé, assez mal composé d'ailleurs, par un certain Jordanès[1] et ce résumé n'est pas de nature à nous faire croire que l'original était autre chose qu'un beau morceau de littérature.

Lorsqu'il achève son *Histoire des Goths*, Cassiodore a d'autant plus de mérites que la politique de rapprochement, sinon de fusion, dont elle est l'apologie, subit de plus graves échecs. La régente Amalasonthe, qui a reçu une éducation romaine, voudrait que son jeune fils devienne lui aussi un homme cultivé et apprenne les belles-lettres auprès des meilleurs maîtres. Elle se heurte sur ce point à une opposition tellement violente qu'elle est obligée de céder et de faire élever Athalaric au milieu des jeunes Goths, sans rien apprendre sinon l'art de la guerre et la débauche[2]. Cette première victoire ne suffit pas au parti réactionnaire qui se montre de plus en plus exigeant ; seul l'assassinat de ses plus dangereux adversaires permet à la reine de retrouver quelque tranquillité. Des conjonctures aussi graves ne semblent pas porter atteinte au crédit de Cassiodore dont la faveur atteint son plus haut degré lorsqu'il

1. Sur Jordanès et son œuvre, voir M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, t. IV, Munich, 1920, § 1058, p. 115-120. Dans sa préface, Jordanès déclare qu'il n'a pu obtenir les livres de Cassiodore que pour trois jours, à titre de prêt, si bien qu'il a été obligé de les résumer de mémoire.

2. Procope, *De bello gothico*, I, 2.

est élevé à la dignité de préfet du prétoire en 534 : de belles lettres rédigées au nom du prince annoncent à l'élu[1] et au Sénat de Rome[2] cette promotion. Cassiodore lui-même tient à en faire part au pape[3] et aux évêques[4] en se recommandant à leurs prières et en demandant au besoin le secours de leurs conseils. Ces formules sont de style et n'engagent pas à grand' chose. Elles prouvent du moins qu'à ce moment-là les relations sont correctes entre la Cour et l'Église.

Il serait d'ailleurs étrange qu'il en fût autrement, car depuis longtemps les souverains goths ont pris l'habitude d'intervenir efficacement dans l'élection des papes. A Félix IV, nommé, nous l'avons dit, sur l'ordre de Théodoric, a succédé Boniface II, fils de Sigisvult, qui semble bien, d'après le nom de son père, avoir été de race germanique, et dont les débuts ont été rendus difficiles par l'opposition de la majorité du haut clergé et d'une bonne partie du Sénat[5]. A sa mort (17 octobre 532), des troubles graves se sont produits : les compétitions se sont données libre carrière et la simonie s'est exercée avec tant de force que la caisse de l'Église a été complètement vidée. De nouveau, la puissance civile a dû élever la voix et le nouveau pape, Jean II, à peine installé (2 janvier 533), a demandé au gouvernement de renouveler un sénatus-consulte de 530, resté jusqu'alors lettre morte. Nous avons encore le décret, rédigé par Cassiodore[6], qui porte confiscation de la moitié de ses biens pour quiconque, avant la mort d'un pape, s'occuperait d'élection ou poserait sa candidature et qui interdit sous les peines les plus graves toutes les formes de simonie. Une lettre adressée à Salvantius, préfet de la ville, lui ordonne de faire graver sur des tables de marbre le sénatus-consulte et le décret royal et de les afficher dans l'atrium de Saint-Pierre[7]. On se demande dans tout cela ce qui reste d'indépendance

1. Cassiodore, *Variæ*, IX, xxiv ; P. L., LXIX, 791 C-793 C.
2. Cassiodore, *Variæ*, IX, xxv ; P. L., LXIX, 793 D-796 B.
3. Cassiodore, *Variæ*, XI, ii ; P. L., LXIX, 827 C-828 D.
4. Cassiodore, *Variæ*, XI, iii ; P. L., LXIX, 829 A-830 A.
5. Sur les incidents qui ont marqué l'élection de Boniface, cf. L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, p. 142-144. Le diacre Dioscore avait été élu contre lui ; il eut le bon esprit de mourir au bout de vingt-huit jours et ses partisans se rallièrent à Boniface.
6. Cassiodore, *Variæ*, IX, xv ; P. L., LXIX, 778 D-781 A.
7. Cassiodore, *Variæ*, IX, xvi ; P. L., LXIX, 781 AC.

à l'Église romaine ; peut-être la paix vaut-elle quelques sacrifices.

La paix est rétablie dans les esprits lorsque Jean vient à mourir (mai 535) et est remplacé par son archidiacre Agapit. Celui-ci appartient à une grande famille romaine, qui a déjà donné à l'Église un pape, dans la personne de Félix III et qui, plus tard, lui en donnera un autre plus illustre encore, saint Grégoire le Grand. C'est un esprit distingué, fort ami de la culture antique et des œuvres des Pères. Ses préoccupations intellectuelles rejoignent celles de Cassiodore, qui n'a jamais cessé de s'intéresser aux belles-lettres et qui a rédigé sinon inspiré un curieux édit sur la situation des professeurs[1]. Une fois élu pape, il rêve, de concert avec Cassiodore, d'instituer à Rome une école conçue sur le modèle de celles d'Alexandrie et de Nisibe, dans laquelle des maîtres choisis expliqueraient à leurs auditeurs les Livres sacrés et les méthodes de l'exégèse. Une bibliothèque devait compléter la fondation et permettre aux élèves de trouver sans peine les meilleurs ouvrages de l'antiquité tant profane que sacrée[2]. La mort prématurée d'Agapit et plus encore les troubles provoqués par la guerre gothique, empêchent la réalisation de ce beau projet.

La situation du royaume est en effet devenue critique après la mort du jeune Athalaric. Amalasonthe a cru bien faire, pour conserver son trône, d'appeler auprès d'elle, à titre de conseiller, un prince de la famille des Amales, Théodahat. Mais bientôt, Théodahat, ambitieux et cupide, réclame pour

---

1. Cassiodore, *Variæ*, IX, xxi ; P. L., LXIX, 787 B-789 A. Cette lettre contient un éloge fort ampoulé de la grammaire : « Est grammatica magistra verborum, ornatrix humani generis ; quæ per exercitationem pulcherrimæ lectionis antiquorum nos cognoscitur iuvare consiliis, etc. »

2. Cassiodore, *Institut.*, Præfatio ; édit. Mynors, p. 3 : « Cum studia sæcularium litterarum magno desiderio fervere cognoscerem, ita ut multa pars hominum per ipsa se mundi prudentiam crederet adipisci, gravissimo sum, fateor, dolore permotus ut Scripturis divinis magistri publici deessent, cum mundani auctores celeberrima procul dubio traditione pollerent. Nisus sum cum beatissimo Agapito papa urbis Romæ ut, sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur institutum, nunc etiam in Nisibi civitate Syrorum Hebraeis sedulo fertur exponi, collatis expensis in urbe Romana professos doctores scholæ potius acciperent christianæ unde et anima susciperet æternam salutem et casto atque purissimo eloquio fidelium lingua conservetur ». Cf. H.-I. Marrou, *Autour de la bibliothèque du pape Agapit*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XLVIII, 1931, p. 124-169.

lui la réalité du pouvoir ; il fait assassiner Amalasonthe (30 avril 535) et prétend régner seul. Une fois de plus, Cassiodore prête sa plume complaisante à toutes ces palinodies. Il écrit à l'empereur Justinien au nom d'Amalasonthe et de Théodahat pour lui annoncer leur association et lui demander la paix ; au Sénat de Rome, au nom des mêmes personnages, pour lui expliquer la situation nouvelle et lui faire toutes sortes de promesses[1], ce qui ne l'empêche pas, après la mort tragique de la reine, d'écrire à nouveau à Justinien de la part de Théodahat, à l'impératrice Théodora, de la part de Gundeline, épouse de Théodahat[2]. On dirait vraiment que rien ne coûte à ce grand personnage qui, au comble des honneurs, accepte le rôle modeste de secrétaire des princes.

D'ailleurs les lettres de Cassiodore ne servent à rien ; Justinien comprend que son heure est venue et envoie à Théodahat un ultimatum brutal, lui donnant à choisir entre la paix s'il abdique, la guerre à outrance s'il essaie de résister. Des tractations obscures s'engagent alors sur les détails desquelles nous sommes mal renseignés. Finalement, Théodahat est déposé par ses compatriotes et même mis à mort. Vitigès est désigné pour le remplacer et s'oriente résolument vers la guerre. Cassiodore conserve auprès du nouveau roi le rôle qu'il a joué auprès de ses prédécesseurs. Il est décidément l'homme indispensable. On le voit écrire en son nom à tous les Goths pour leur annoncer son avènement, à l'empereur Justinien pour essayer de négocier la paix, au maître des offices pour obtenir son concours en faveur de la paix, à ses évêques pour se recommander à leurs prières, au préfet de Thessalonique pour lui demander de faciliter le voyage de ses légats[3].

La correspondance officielle de Cassiodore s'arrête ici. On est alors à la fin de 536 ou au commencement de 537. L'heure n'est plus aux éloges, aux compliments ou aux sollicitations, mais aux combats. Cassiodore, qui approche de la vieillesse, se rend compte qu'il n'a plus rien à faire dans un monde où les belles-lettres n'ont plus de place et où s'achève de s'écrouler ce qui a été le rêve de toute sa carrière politique, la récon-

1. Cassiodore, *Variæ*, X, i-x, P. L., LXIX, 795 C-804 C.
2. Cassiodore, *Variæ*, X, xix-xxvi ; P. L., LXIX, 810 C-815 A.
3. Cassiodore, *Variæ*, X, xxxi-xxxv ; P. L., LXIX, 819 D-822 D.

ciliation des Goths et des Romains. Il ne renonce pourtant pas à servir à sa manière. Il a déposé le meilleur de lui-même dans les édits et autres actes officiels que pendant tant d'années il a rédigés avec amour au nom de tous ses souverains. Il a fait tous ses efforts pour les écrire en un beau style, élégant et froid, correct et compassé, avec une science délicate des épithètes, des titres, des éloges, exactement mesurés aux fonctions des destinataires. Il sait bien que nul autre que lui ne possède plus la connaissance exacte du protocole, qu'il est le dernier à écrire cette langue qui n'est plus celle des classiques, mais qui essaie de lui ressembler et qui, tout compte fait, garde encore une certaine grandeur. Il se dit alors que la collection de ses lettres sera peut-être utile à ses successeurs ; que du moins ceux-ci pourront reproduire les formules usuelles en matière de promotions administratives, telles qu'il a contribué pour sa part à les fixer. De leur côté ses amis insistent : à travers les lettres du fonctionnaire qui a franchi toutes les étapes de la carrière, qui a dû s'occuper de toutes sortes de questions, ne retrouve-t-on pas l'image exacte du régime impérial ? après avoir écrit l'histoire des Goths, Cassiodore ne se doit-il pas de rappeler la manière dont ils ont gouverné l'Italie[1] ? Cassiodore se laisse facilement convaincre par de si belles raisons, et il prépare méthodiquement l'édition des documents qu'il a rédigés naguère. Il en constitue ainsi douze livres, auxquels il donne le titre de *Variæ*, aussi bien parce que le style de ses lettres a varié selon les personnages auxquels elles étaient adressées, que parce que les sujets les plus divers y ont été abordés[2].

D'une manière générale, l'auteur suit l'ordre chronologique

---

1. CASSIODORE, *Variæ*, Præfatio ; P. L., LXIX, 501 A : « Dicta mea, quæ in honoribus sæpe positus pro explicanda negotiorum qualitate protuderam, in unum corpus redigere suadebant (diserti), ut ventura posteritas et laborum molestias, quas pro generalitatis commodo sustinebam, et sinceris conscientiæ inemptam dinosceret actionem ».

2. CASSIODORE, *Variæ*, Præfatio ; P. L., LXIX, 503 B-504 B : « Librorum titulum, operis indicem, causarum præconem, totius orationis brevissimam vocem, *Variarum* nomine prænotavi, quia necesse nobis fuit stilum non unum sumere, qui personas varias suscepimus admonere... Huc accedit, quod modo regibus, modo potestatibus aulicis, modo loqui videamur humillimis, quibus alia contigit sub festinatione profundere, alia vero licuit cogitata proferre ut merito variarum dicatur, quod tanta diversitate conficitur ».

dans le classement de ses lettres, qu'il groupe en douze livres : les quatre premiers livres renferment les édits datés du temps de sa questure, entre 507 et 511 ; le cinquième, ceux qui ont été rédigés pendant qu'il était maître des offices sous Théodoric, entre 523 et 536 ; le huitième et la première partie du neuvième, ceux du règne d'Athalaric ; la fin du neuvième et le dixième, les documents qu'il a publiés comme préfet du prétoire au nom du roi ; les deux derniers contiennent les autres textes dus à son activité préfectorale et qu'il a signés lui-même : une préface spéciale en explique le caractère[1]. Mais il est bien évident qu'il ne s'agit pas pour Cassiodore de fournir des documents aux historiens à venir et que son intérêt est d'un genre tout différent. Il prend soin de supprimer autant que possible toutes les indications chronologiques, de faire disparaître les noms propres susceptibles de fournir des précisions et ainsi de suite. Les livres VII et VIII et une partie du livre XI sont même exclusivement remplis par des formules de nominations aux différents emplois ; consulat, patriciat, préfecture du prétoire, questure, charges de comte des largesses privées, de comte du patrimoine, de comte du premier ordre, etc. Les formules sont bonnes pour tous les candidats, quitte à y ajouter, si l'on y tient, quelques notes de caractère plus personnel. Du moins, en les publiant, Cassiodore veut rendre service à ses successeurs. Il se rend compte que le beau langage est de plus en plus oublié, que les règles traditionnelles ne sont guère observées. Il veut sauver du désastre ce qui peut encore l'être[2]. De fait, les livres en question seront maintes fois utilisés au Moyen Age. Ils rendront ainsi tous les services qu'on pouvait en attendre.

1. CASSIODORE, *Variæ*, XI, Præfatio ; P. L., LXIX, 823 C : « Duos itaque libellos dictationum mearum de præfecturæ actione subiunxi ; ut qui decem libris ore regio sum locutus, ex persona propria non haberer incognitus : quia nimis absurdum est in adepta dignitate conticescere, qui pro aliis videbamur plura dixisse ».

2. CASSIODORE, *Variæ*, I, Præfatio ; P. L., LXIX, 503 B : « Illud autem sustinere alios passi non sumus, quod nos frequenter incurrimus in honoribus dandis impolitas et præcipites dictiones ; quæ sic poscuntur ad subitum, ut vix vel scribi posse videantur. Cum tamen itaque dignitatum sexto et septimo libris formulas comprehendi, ut et mihi, quamvis sero prospicerem, et sequentibus in angusto tempore subvenirem. Ita, quæ dixi de præteritis convenient et futuris : quia non de personis, sed de ipsis locis quæ apta videbantur explicui ».

Il est permis s'ajouter que d'autres préocupations se font parfois jour dans les *Variæ* ; surtout dans les documents qui remplissent les derniers livres. Cassiodore se laisse aller à des digressions géographiques ou scientifiques ; il décrit les spectacles qui se donnaient à l'amphithéâtre de Titus[1] ; il rappelle ce qu'il sait des éléphants et de leurs mœurs[2] ; il dépeint la province d'Istrie[3] ou sa ville natale de Scyllacium[4] ; il parle de la navigation et du travail des marins particulièrement de l'exploitation des salines[5], etc. Ces détails intéressants et assez inattendus nous révèlent un aspect encore inaperçu de l'esprit de Cassiodore. Derrière le fonctionnaire exact et appliqué, se découvre tout d'un coup sinon un érudit, du moins un homme curieux de mille détails, et même une intelligence suffisamment cultivée pour avoir tiré profit de ses lectures dans les *Questions naturelles* de Sénèque ou dans *l'Histoire naturelle* de Pline l'Ancien.

Nous comprenons mieux, dans ces conditions, pourquoi, après avoir achevé la publication des douze livres de *Variæ*, Cassiodore put se décider, sur l'invitation pressante de ses amis, de leur adjoindre un treizième livre sur la substance et sur les facultés de l'âme[6]. Sans aucun doute, le lien qui peut unir les *Variæ*, recueil de lettres de circonstance, et un traité sur l'âme, nous paraît assez lâche. Mais enfin, nous pouvons admettre que le ministre de Théodoric et de ses successeurs ait eu, au cours de sa longue carrière, l'occasion de réfléchir, voire de disserter sur l'âme. Comment alors n'aurait-il pas aimé, puisqu'il recueillait ses souvenirs, y joindre le résultat de ses lectures et de ses réflexions en une matière importante

1. Cassiodore, *Variæ*, V, xlii ; P. L., LXII, 675 C-677 B.
2. Cassiodore, *Variæ*, X, xxx ; P. L., LXIX, 818 B-819 D.
3. Cassiodore, *Variæ*, XII, xxii ; P. L. LXIX, 872 C.-873 D.
4. Cassiodore, *Variæ*, XII, xvi ; P. L. LXIX, 866 D-867 B.
5. Cassiodore, *Variæ*, XII, xxiv ; P. L., LXIX, 874 B-875 B.
6. Cassiodore, *Variæ*, XI, Præfatio ; P. L., LXIX, 823 CD : « Sed postquam duodecim Libris opusculum nostrum desiderato fine concluseram, de animæ substantia vel de virtutibus eius, amici me disserere coegerunt ; ut per quam multo vivimus, de ipsa quoque dicere videremur. » Cf. *De anima*, Præfatio ; P. L., LXX, 1279 C D : « Cum iam suscepti operis optato fine gauderem, meque duodecim voluminibus iactatum, quietis portus exciperet, ubi etsi non laudatus, certe liberatus adveneram, amicorum me suave collegium in salum rursus cogitationis expressit, postulans ut aliqua, quæ tam in libris sacris quam in sæcularibus abstrusa compereram, de animæ substantia vel de eius virtutibus aperirem. »

entre toutes ? Le traité *De l'âme* comprend ainsi douze chapitres : Quelle est l'origine du mot âme ? quelle est la définition de l'âme ? quelle est sa qualité substantielle ? L'âme a-t-elle une forme ? Quelles sont ses vertus morales ? quelles sont ses puissances naturelles ? quelle est son origine ? quel est son siège ? l'âme est-elle la forme du corps ? quelles sont les propriétés de l'âme pécheresse ? comment reconnaît-on l'âme des justes ? qu'arrivera-t-il lors de la résurrection[1] ? D'autres, avant Cassiodore, avaient déjà posé et résolu ces questions : Tertullien, saint Augustin, Claudien Mamert. Ils l'avaient même fait d'une manière plus originale et plus complète. Notre auteur doit beaucoup à ses devanciers, bien qu'il ne cite expressément que saint Augustin et il se contente de résumer brièvement leurs leçons. Ce qui nous intéresse surtout ici, c'est la clarté que jette ce petit livre sur l'âme de l'écrivain. Celui que nous croyions exclusivement préoccupé de beau langage ou soucieux d'affaires temporelles, nous apparaît assez familier avec l'Écriture Sainte qu'il cite à plusieurs reprises, il s'inquiète non seulement de l'orthodoxie, mais de la conduite morale de ses lecteurs ; bien plus, il achève son traité par une très belle prière :

« Seigneur Jésus-Christ, qui t'es incliné vers nous au point de daigner devenir un homme, ne permets pas que périsse en nous ce que ta pitié a décrété de prendre. Notre mérite est ton indulgence : donne-moi ce que je pourrai t'offrir ; conserve ce que tu réclames, afin de vouloir couronner ce que tu accordes. Triomphe en nous de la puissance du jaloux qui nous trompe par la délectation et qui nous délecte par le péché. Doux ennemi, il est un amer ami. Tu sais en effet avec quelle férocité le serpent lubrique se glisse parmi nous et sollicite peu à peu, par ses reptations, tout le corps ; pour

1. Cassiodore, *De anima, Præfatio ;* P. L., LXX, 1281 A B : « Discamus primum, quare anima dicatur ; deinde qualis sit eius definitio ; tertio quæ sit eius qualitas substantialis ; quarto si formam aliquam habere credenda est ; quinto quæ virtutes habeat morales, quas Græci ἀρετάς vocant, ad decus eius et gloriam contributas ; sexto quæ illi sint virtutes naturales ad substantiam scilicet corporis continendam ; septimo de origine animæ disseratur ; octavo cum sit per omnia membra diffusa, ubi potius insidere credenda est ; nono de corporis ipsius forma et comparatione noscamus ; decimo quas proprietates habeat anima peccatorum, per competentia nobis signa declaretur ; undecimo qua noscantur discretione iustorum ; ...duodecimo in resurrectione, quam vere sapiens credit, quid de singulis fieri sentiatur, maxime desideremus agnoscere. »

ne pas laisser deviner son arrivée, il n'imprime pas les traces de son passage... Seigneur, puisqu'il n'y a rien en nous que tu puisses récompenser, mais qu'il y a toujours en toi de quoi donner, arrache-moi à moi-même et conserve-moi en toi. Combats ce que j'ai fait et venge ce que tu as fait. Je m'appartiendrai quand je t'appartiendrai. Tu es la voie sans erreur, la vérité sans ambiguïté, la vie sans fin. Donne-moi la haine du mal et l'amour du bien. Que je place en toi la prospérité ; que je m'applique à moi l'adversité. Que je sente que je ne suis rien sans toi ; que je connaisse ce que je puis être avec toi. Que je comprenne ce que je suis, afin d'être capable de parvenir à ce que je ne suis pas. Car de même que nous n'avons pas commencé à être sans toi, nous sommes impuissants à progresser sans toi... T'aimer, c'est être sauvé ; te craindre, c'est être dans la joie ; te trouver, c'est grandir ; te perdre, c'est périr. Il est plus honorable de te servir que de gagner tous les royaumes du monde ; car des esclaves, tu fais des fils, des impies des justes, des prisonniers des hommes libres[1]. »

La saveur augustinienne d'une telle prière est incontestable, et ce ne sont pas seulement les sentiments, mais les mots et les phrases qui rappellent la manière du grand évêque d'Hippone. Nous n'avons pourtant pas le droit de la regarder comme un simple plagiat. Elle exprime les idées de Cassiodore au moment précis où, arrivé par la force des choses au terme d'une longue carrière que brisera la chute du royaume wisigothique et la reconquête de l'Italie par les armées de Justinien, il assiste à la ruine de la cause dont il a été le héraut et se rend mieux compte que jamais de la fragilité des puissances humaines. Si tout le reste s'écroule, Dieu reste l'appui et la consolation des âmes qui vivent et espèrent en lui. Au seuil de la vieillesse, Cassiodore est prêt à tourner une page de sa vie, à commencer, malgré son âge, une nouvelle existence.

*

* *

Parmi ses biens patrimoniaux, l'ancien ministre des rois goths possède aux environs de Scyllacium, sur les bords de la rivière Pellena, un vaste domaine, nommé Vivarium. La mer en est toute proche et sans doute en forme-t-elle la limite

1. Cassiodore, *De anima* ; P. L., LXX, 1307 C,-1308 B.

naturelle sur un de ses côtés. De grands jardins, des champs emblavés peuvent fournir en abondance les légumes et les céréales indispensables à la vie d'une communauté nombreuse. Les poissons affluent, tant dans la rivière que dans la mer, et des viviers soigneusement installés et entretenus permettent de les conserver vivants, longtemps après leur capture. A l'intérieur de la propriété, close de murs, le mont Castellum offre dans ses forêts des retraites tranquilles aux âmes éprises de solitude et de contemplation. C'est dans ce lieu, véritable oasis de paix, même au milieu des guerres qui ravagent l'Italie, que vient s'installer Cassiodore, pour y passer dans la prière et dans l'étude les années qu'il a encore à vivre[1].

Il ne s'y retire pas seul. Avec lui, plusieurs chrétiens, épris du même idéal de perfection, quittent le siècle et se consacrent à la vie monastique. Depuis longtemps déjà, tout au moins depuis les dernières années du IVe siècle, le monachisme a fait son apparition en Italie. Un peu partout, à Milan, à Rome, à Verceil, à Aquilée se sont établis des couvents diversement organisés. Plus récemment, saint Benoît, après avoir goûté à Rome, sans se laisser séduire, les vanités du siècle, s'est retiré dans la grotte de Subiaco, puis il s'est installé au sommet du mont Cassin, et c'est là qu'il a écrit la *Règle* destinée à un si formidable essor. Nombreux sont donc, dans la voie du renoncement et de la vie commune, les prédécesseurs de Cassiodore et il n'est pas étonnant que les historiens aient essayé de rattacher sa fondation à l'un ou à l'autre des mouvements antérieurs.

Il semble bien pourtant que le couvent de Vivarium s'organisa d'une manière tout originale. Nous ne connaissons pas par le détail la règle que le fondateur impose à ses compagnons de vie. C'est au plus si les grandes lignes peuvent en être tracées avec certitude.

« Vous tous qu'enferment les murs du monastère, écrit Cassiodore à ses disciples, observez aussi bien les règles des Pères que les ordres de votre propre maître. Faites volontiers ce qui vous est commandé pour votre salut, car grande est la récompense d'une obéissance sans murmure aux préceptes du salut. Quant à vous, les saints abbés Chalcédonius et Gérontius, je vous prie de disposer toutes

1. Cassiodore, *Institut.*, I, xxix, édit. Mynors, Oxford, 1937, p. 73-75.

choses comme vous le devez pour conduire, avec le secours du Seigneur, le troupeau qui vous a été confié aux dons de la béatitude. Avant tout, accueillez l'étranger, donnez l'aumône ; revêtez celui qui est nu ; rompez le pain à l'affamé ; car celui-là sera véritablement consolé qui console les malheureux. Quant aux paysans qui appartiennent à votre monastère, instruisez-les dans les bonnes mœurs et ne les chargez pas d'un fardeau trop lourd pour eux, car il est écrit : Mon joug est doux et mon fardeau léger. Apprenez-leur surtout ce qui est utile à des paysans : à ne pas commettre de vol, à ne pas pratiquer l'idolâtrie dans les bois sacrés, à vivre dans un propos innocent et une heureuse simplicité... Qu'ils s'assemblent souvent aux saints monastères, de telle sorte qu'ils puissent avoir honte d'être appelés vôtres sans être connus de votre communauté. Qu'ils sachent encore que Dieu accordera la fécondité à leurs champs s'ils ont l'habitude de l'invoquer de manière fidèle[1]. »

Ces conseils s'adressent aux moines eux-mêmes. A côté d'eux figurent des paysans, nous dirions volontiers des serfs, qui sont chargés de mettre en valeur les terres du monastère. Ceux-ci ne font pas proprement partie de la communauté, bien que les religieux soient incités à les connaître et à les instruire de leurs devoirs religieux. Encore peuvent-ils se contenter d'une instruction élémentaire ; ils ne semblent même pas capables d'en apprendre davantage. Ils n'obéissent, pas à une règle ; leur devoir essentiel est de bien travailler de leurs mains ; moyennant quoi, ils seront bénis de Dieu.

Les moines ont des devoirs plus précis, et avant tous les autres, celui de l'obéissance. Ils ont, pour les guider, une règle vivante, celle qui leur est donnée chaque jour et à chaque heure par les ordres et par les exemples des deux abbés Chalcédonius et Gérontius. Cassiodore lui-même est en dehors et au dessus des lois proposées à l'ensemble de la communauté ; il est le propriétaire, le bienfaiteur, le patron, le maître. Il donne des instructions et des conseils ; il exprime des désirs ; mais d'autres que lui sont chargés des mille détails de la vie quotidienne, peut-être parce qu'il est vieux et qu'il ne désire pas être troublé dans sa quiétude par les soucis qu'apporte la direction des hommes, peut-être aussi parce qu'il prétend bien rester à Vivarium ce qu'il a été, dans le monde, un grand

1. Cassiodore, *Institut.*, I, xxxii, 1-2 ; édit. Mynors, p. 79-80.

seigneur habitué à se remettre sur des subordonnés du soin des petites choses. Les deux abbés semblent de leur côté exercer simultanément l'autorité et l'on serait tenté de voir ici un souvenir du régime collégial pratiqué dans les magistratures romaines depuis de longs siècles : rien en tout cas ne nous amène à penser que l'un ait été le successeur de l'autre et que le premier n'ait possédé qu'un pouvoir honoraire.

Les exemples et les ordres des abbés ne suffisent pas aux moines : ceux-ci doivent encore obéir aux règles des Pères. Celles-ci sont avant tout celles de Cassien, corrigées en quelques points par l'évêque africain Victor de Mattarita[1]. Il faut y ajouter les leçons données par les *Vitæ Patrum*, les passions des martyrs, la lettre de saint Jérôme à Héliodore et Chromatius, c'est-à-dire le martyrologe hiéronymien lui-même avec sa préface[2]. Mais Cassiodore se garde bien de dire expressément que ses moines sont soumis aux prescriptions de tel ou tel texte. Il se contente, ce qui est tout autre chose, de leur recommander des lectures *(sedulo legite)* et de leur proposer des exemples *(sancta imitatio)*. Saint-Benoît fait de même au dernier chapitre de la *Règle*[3]. Si le fondateur de Vivarium n'a pas été plus précis, n'est-ce pas parce qu'il n'avait pas besoin de l'être et que tout le monde connaissait bien le texte fondamental auquel on devait se référer sans cesse ? Plusieurs historiens l'ont pensé et se sont même plu à voir dans Cassio-

1. Cassiodore, *Institut.*, I, xxix, 2 ; édit. Mynors, p. 74 : « Cassianum presbyterum, qui conscripsit de institutione fidelium monachorum, sedulo legite et libenter audite, qui inter ipsa initia sancti propositi octo principalia vitia dicit esse fugienda... Cuius dicta Victor Mattaritanus, episcopus Afer, ita Domino iuvante purgavit, et quæ minus erat addidit, ut ei rerum istarum palma merito conferatur ; quem inter alias de Africæ partibus cito nobis credimus esse dirigendum. »

2. Cassiodore, *Institut.*, I, xxxii, 4 ; édit. Mynors, p. 80 : « Et ideo, futuræ beatitudinis memores, vitas Patrum, confessiones fidelium, passiones martyrum legite constanter, quas inter alia in epistola sancti Hieronymi ad Chromatium et Heliodorum destinata procul dubio reperitis quæ per totum orbem terrarum floruere, ut sancta imitatio vos provocans ad cælestia regna perducat. »

3. Benoit, *Regula*, lxxiii, édit. Butler, Fribourg, 1927, p. 130-131 : « Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat sunt doctrinæ patrum, quarum observatio perducat hominem ad celsitudinem perfectionis... Quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat, ut recto cursu perveniamus ad Creatorem nostrum ? Nec non et Collationes Patrum et Instituta et vitas eorum, sed et regula sancti Patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene viventium et obedientium monachorum instrumenta virtutum ? »

dore le premier et le plus illustre des fils spirituels de saint Benoît. Cette thèse, soutenue avec plus d'éloquence et de vivacité que d'argument par Dom Garet[1], a été reprise par Dom Chapman qui a dépensé à son service des trésors d'ingéniosité et d'érudition[2]. Elle est pourtant loin de s'imposer et ce n'est pas une question de chronologie qui ferait obstacle à son adoption : aux environs de 540, lorsque Cassiodore s'est retiré du monde, la *Règle* de saint-Benoît devait être déjà écrite depuis quelques années, sinon très connue en Italie, et l'on peut croire qu'un homme comme Cassiodore qui avait à s'occuper de près ou de loin de tout ce qui se passait dans l'État wisigothique, a difficilement ignoré le monastère du Mont Cassin. Mais Cassiodore était personnellement trop indépendant pour se soumettre et soumettre son couvent naissant aux prescriptions d'une règle, si sage quelle fût, composée en vue d'un idéal assez différent du sien.

Ceci paraît en effet essentiel. On prie assurément dans le couvent de Cassiodore. Le fondateur prévoit même qu'à côté des frères vivant en communauté et qui seront les plus nombreux, il pourra y avoir des religieux désireux de mener la vie érémitique et de se livrer dans la solitude à la contemplation. Il a pourvu à ce légitime désir, et, dans l'enceinte même du monastère, sur les pentes du mont Castellum, il existe des retraites propices à ce genre de vie[3]. Les autres religieux se livrent de leur côté à la prière collective. Pendant la nuit, ils chantent les vigiles et Cassiodore a pris soin de faire fabriquer à leur usage des lampes perfectionnées dont ils n'aient pas besoin de s'occuper à tout instant[4]. Pendant le jour, ils chantent de même les différentes heures : ils ont alors besoin

1. D. Garet, *De M. Aurelii Cassiodoris vita monastica Dissertatio* ; P. L., LXIX, 483 A-498 A.

2. J. Chapman, *Saint Benedict ant the sixth century*, Londres, 1929, p. 88-110.

3. Cassiodore, *Institut.*, I, xxix, 3 ; édit. Mynors, p. 74.

4. Cassiodore, *Institut.*, I, xxx, 4 ; édit. Mynors, p. 77 : « Paravimus etiam nocturnis vigiliis mechanicas lucernas conservatrices illuminantium flammarum, ipsas sibi nutrientes incendium, quæ humano ministerio cessante prolixe custodiant uberrimi luminis abundantissimam claritatem ; ubi olei pinguedo non deficit, quamvis flammis ardentibus iugiter torreatur. »

d'horloge, ce à quoi Cassiodore a encore pourvu en faisant installer au monastère un cadran solaire et une clepsydre[1].

Nous sommes même renseignés sur l'ordre des offices qui trouvent place au cours des vingt-quatre heures. La préface du *Commentaire* du psautier est très claire à ce sujet :

« Ce sont enfin les psaumes qui nous rendent agréables les vigiles, lorsque, dans la nuit silencieuse, la voix humaine s'exprime par la musique en chœurs chantants, et, grâce aux paroles modulées avec art, nous fait revenir à Celui d'où est sortie la parole divine pour le salut du genre humain... Ce sont eux qui nous rendent propice le jour naissant par la joie des matines *(matutina exultatione)* ; eux qui consacrent pour nous la première heure du jour ; eux qui dédient pour nous la troisième heure ; eux qui réjouissent la sixième par la fraction du pain ; eux qui, à la neuvième heure rompent pour nous le jeûne ; eux qui concluent et achèvent la journée ; eux qui à l'approche de la nuit empêchent notre esprit de s'enténébrer, selon leur propre expression : La nuit est ma lumière dans mes délices, car les ténèbres ne sont pas obscurcies en toi, Seigneur[2]. »

Le commentaire du psaume CXVIII donne des indications encore plus précises :

« Sept fois le jour je t'ai dit ma louange pour les jugements de ta justice. Si nous voulons entendre ce chiffre à la lettre, le nombre sept signifie les sept retours où se console la pieuse dévotion des moines, c'est-à-dire Matines, <Prime>, Tierce, Sexte, None, le lucernaire, les complies, [les nocturnes]. C'est ce qu'atteste également l'hymne de saint Ambroise que l'on chante à Sexte[3]. »

1. CASSIODORE, *Institut.*, I, XXX, 5 ; édit. MYNORS, p. 77 : « ...Horologium vobis unum, quod solis claritas indicet, præparasse cognoscor ; alterum vero aquatile, quod die noctuque horarum iugiter indicat quantitatem, quia frequenter nonnullis diebus nobis claritas abesse cognoscitur ; miroque modo in terris aqua peragit, quod solis flamma vigor desuper modulatus excussit. » On se souvient qu'au début de sa vie politique, Cassiodore s'intéressait déjà à la mesure du temps et que Boèce avait fabriqué une clepsydre perfectionnée.

2. CASSIODORE, *Expositio in psalterium*, Præfatio ; P. L., LXX, 10.

3. CASSIODORE, *Expositio in psalm.* 118, 164 ; P. L., LXX, 895 BC : « Si ad litteram hunc numerum velimus advertere, septem illas significat vices quibus se monachorum pia devotio consolatur, id est Matutinis (Prima), Tertia, Sexta, Nona, Lucernaria, Completoriis (Nocturnis). Hoc et sancti Ambrosii hymnus in sextæ horæ decantatione testatur. » Avec Dom Chapman, nous ajoutons ici la mention de Prime, et nous suppri-

On voit ainsi que la prière monastique est parfaitement organisée. Elle comporte durant la nuit un office qui peut être assez long, les Vigiles ou les Matines[1] et, pendant le jour, sept heures canoniques, celles-là même que nous avons conservées aujourd'hui, Cassiodore donnant seulement le nom de *Matines* à nos *Laudes* et celui de *Lucernaire* à nos Vêpres. Nous n'avons pas à insister sur cette distribution sagement réglée de la piété quotidienne et moins encore à en rechercher l'origine. Au VIe siècle, l'usage et même la distribution des heures canoniques étaient à peu près fixés en Occident, quelle que fût la règle monastique sous laquelle on militât[2].

Si importante que soit la place tenue à Vivarium par la prière, elle ne constitue pas l'élément caractéristique du monachisme cassiodorien. Cet élément doit être recherché avant tout dans le travail intellectuel et dans l'étude, dans ce que nous pourrions appeler un bénédictinisme avant la lettre, en donnant à ce terme le sens restreint qu'il a conquis depuis le XVIIe siècle et les travaux d'érudition poursuivis par les religieux de la réforme de Saint-Maur. Sans doute, il y a à Vivarium des moines qui ne sont pas très instruits. Les uns ne sont pas capables de progresser dans la connaissance des sciences humaines : qu'ils se contentent alors d'étudier les œuvres des saints Pères, grâce auxquelles ils seront à même de comprendre les Livres inspirés. D'autres ne pourront même pas tirer profit de la lecture des Pères : ces derniers seront jardiniers ou cultivateurs ; ils rendront encore service à la communauté en

---

mons celle des Nocturnes, qui, logiquement, aurait dû venir la première et dont l'insertion rend le texte peu intelligible, puisqu'il s'agit ici du cours diurne de l'office et que les nocturnes appartiennent, comme leur nom l'indique assez, à l'office de la nuit.

1. La mention des Nocturnes est faite dans le commentaire du verset 62 de ce même psaume CXVIII ; P. L., LXX, 856 : « Scit quoque sponsum media nocte esse venturum ; ideoque eodem tempore surgit ad laudes, ne inter fatuas virgines ianua clausa remaneat. » Cf. *In psalm.* LXX, 8 ; P. L., LXX, 498 : « Huic bono addidit perpetuitatem ; nam cum ponit *tota die,* numquid noctibus a laudibus Domini dicat esse cessandum, maxime cum se illo tempore laudibus Domini catholica consolatur Ecclesia ? Tunc enim vespertini, tunc nocturni, tunc matutini peraguntur, cum populus fidelis invigilat. »

2. Cf. P. Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain,* 3e édit., Paris, 1911, p. 40-45 ; C. Callewaert, *Sacris erudiri,* Steenbrugge, 1940, p. 52-148.

exerçant cet art[1]. Mais on voit bien que Cassiodore fait à regret cette dernière concession, car il se hâte d'ajouter : « Que si l'on a besoin de livres sur l'agriculture, Gargilius Martialis a écrit excellemment au sujet des jardins... Columelle et Émilien sont des auteurs dignes d'approbation[2]. » Ainsi, les plus ignorants sont encore invités à s'instruire, quand ce ne serait que dans l'art auquel ils sont destinés.

C'est que Cassiodore est avant tout un lettré. Non sans sévérité, on l'a qualifié de pédant[3] et il est bien vrai qu'il envisage la culture de l'esprit sous ses aspects les plus exclusivement livresques. Une des choses qui l'intéressent le plus, dans le commentaire des psaumes, c'est d'y découvrir les figures les plus rares ou les plus inattendues de la logique : épidiorthosis[4] ; syllogisme en cinq parties[5] ; anaphore[6] ; ethopoeia[7] ; syncrisis[8] ; synathroismos[9], et bien d'autres merveilles encore, ce qui l'amène à s'écrier, au comble de la joie : « Connaissez, maîtres des lettres séculières, que de là les schémata, de là les arguments de toutes les sortes, de là les définitions,

1. Cassiodore. *Institut.*, I, xxviii, 5 ; édit. Mynors, p. 71 : « Quod si alicui fratrum, ut meminit Vergilius,

Frigidus obstiterit circum præcordia sanguis,

ut nec humanis nec divinis litteris perfecte possit erudiri, aliqua tamen scientiæ mediocritate suffultus eligat certe quod sequitur :

Rura mihi et rigui placeant in vallibus amnes,

quia nec ipsum est a monachis alienum hortos colere, agros exercere et pomorum fecunditate gratulari. Legitur enim in psalmo cxxvii : Labores fructuum tuorum manducabis ; beatus es et bene tibi erit. » Rien n'est plus joli et plus aimable que cette concession accordée au nom de Virgile. Mais elle coûte à son auteur.

2. Cassiodore, *Institut.*, I, xxviii, 6 ; édit. Mynors, p. 71-72. Naturellement, Cassiodore ajoute qu'on peut trouver à la bibliothèque du monastère les œuvres de Gargilius Martialis et d'Emilianus. Les livres de Columelle lui semblent plutôt écrits pour des savants que pour des ignorants.

3. J. Chapman, *op. cit.*, p. 89.

4. Cassiodore, *Expositio in psalm.* lxi, 2 ; P. L., LXXX, 429. Au verset 1 du même psaume, il y avait une *anastrophe.* Au psaume lix, 1 : *ibid.* 419, Cassiodore avait relevé une *emphasis ;* au psaume lx, 1, *ibid.* 425, une *prolepse.*

5. Cassiodore, *Expositio in psalm.*, xli, 17 ; P. L., LXX, 306 : Videtur autem mihi quinque partitum syllogismum forsitan hic reperiri, quem Cicero oratoribus aestimat applicandum. »

6. Cassiodore, *Expositio in psalm.*, xliii, 15 ; P. L., LXX, 314.

7. Cassiodore, *Expositio in psalm.*, lxx ; P. L. LXX, 495.

8. Cassiodore, *Expositio in psalm.*, xxxiv, 8 ; P. L., LXX, 243.

9. Cassiodore, *Expositio in psalm.*, xxii, 1 ; P. L., LXX, 167.

de là tous les enseignements de vos disciplines sont issus, puisqu'on les rencontre dans les Saintes Lettres, dont vous savez bien qu'elles sont de beaucoup antérieures à vos écoles[1]. »

Ces préoccupations nous semblent assez puériles, parce que la rhétorique n'occupe plus dans nos programmes d'études la place qu'elle tenait encore au VIe siècle. Peut-être sont-elles surtout émouvantes : alors qu'un monde achève de disparaître, un de ses derniers représentants s'efforce, dans la solitude et le recueillement du cloître, d'en conserver les richesses les plus précieuses. Il se trompe d'ailleurs sur la valeur des trésors auxquels il tient. Il est heureux, pour nous comme pour lui, qu'il ne se soit pas contenté de sauver des formes vides. Le vrai souci de Cassiodore est ailleurs. Ses moines, pense-t-il, doivent être moins des logiciens et des rhéteurs que des hommes solidement formés par la connaissance des modèles anciens.

Il est vrai que leur principal souci sera l'étude de l'Écriture Sainte. Ils la copieront avec attention, de telle sorte que leurs manuscrits ne contiennent plus de fautes, quelles qu'elles soient. Ils n'hésiteront pas, le cas échéant, à corriger les erreurs certaines qu'ils découvriront dans leurs modèles, bien qu'ils ne doivent le faire qu'avec toutes sortes de précautions, de peur de compromettre la pureté de la parole divine[2]. Ils s'efforceront surtout d'en pénétrer le sens, et pour cela ils liront et transcriront les meilleurs commentaires qui en ont été composés.

Le fondateur voudrait même que ses religieux fussent capables de lire dans la langue originale les ouvrages des exégètes grecs et il se réjouit de compter, parmi ses religieux,

1. CASSIODORE, *Expositio in psalm.*, XXIV, 14 ; P. L., LXX, 175 C : « Cognoscite, magistri sæcularium litterarum, hinc schemata, hinc diversi generis argumenta, hinc definitiones, hinc disciplinarum omnium profluxisse doctrinas, quando in his litteris posita cognoscitis quæ ante scholas vestras longe prius dicta fuisse sentitis. »

2. Le chapitre XV des *Institutions* est particulièrement intéressant à cause des conseils qu'il donne en une matière aussi délicate. La langue de l'Écriture n'est pas celle des puristes : il faut la respecter, même lorsqu'elle est en désaccord avec les règles de la grammaire. Le devoir essentiel d'un copiste n'est pas de refaire ce qu'ont fait les premiers auteurs, mais de transcrire le plus exactement possible ce qu'ils lisent dans les manuscrits les plus anciens et les meilleurs. Les conseils de Cassiodore nous semblent parfois trop précis, trop étroits. Au fond, ils sont vraiment marqués au coin de la sagesse.

un certain nombre d'hellénisants. Eustathius[1], Bellator[2], Épiphane[3], Mutianus[4], peut-être même Denys le Petit, dont il fait le plus magnifique éloge[5]. Mais il semble bien que la plupart des habitants de Vivarium ne sachent pas le grec, bien loin de l'avoir pour langue maternelle, comme on l'a parfois supposé[6]. Sans doute Cassiodore renvoie aux commentateurs grecs de l'Écriture ceux qui sont capables de les lire et de les comprendre et il s'en réjouit[7] ; mais il renvoie expressément ceux qui ignorent cette langue aux traductions d'Hippocrate et de Galien[8] et il multiplie à leur usage les traductions des plus illustres écrivains chrétiens : Eustathius est ainsi chargé de traduire l'*Hexaemeron* de saint Basile[9] ; le prêtre Bellator traduit les homélies d'Origène sur Esdras[10]. Épiphane

1. Cassiodore, *Institut.*, I, i, 1 ; édit. Mynors, p. 11.
2. Cassiodore, *Institut.*, I, v, 5 ; vi, 4 et 6 ; p. 24, 26, 27.
3. Cassiodore, *Institut.*, I, v, 2 ; p. 22 ; I, viii, 6 ; p. 30 ; I, xvii, 1 ; p. 56.
4. Cassiodore, *Institut.*, I, viii, 3 ; p. 29.
5. Cassiodore, *Institut.*, I, xxiii, 2-4 ; p. 62-64 : « Fuit... nostris temporibus et Dionisius monachus, Scytha natione sed moribus omnino Romanus, in utraque lingua valde doctissimus... qui mecum dialecticam legit et in exemplo gloriosi magisterii plurimos annos vitam suam Domino præstante transegit. Pudet me de consorte dicere, quod in me nequeo reperire. Fuit enim in illo cum sapientia magna simplicitas, cum doctrina humilitas, cum facundia loquendi parcitas... » A. Amelli, *Spicilegium Cansiense*, I, Mont Cassin, 1888, p. liii, pense que Denys a dû passer à Vivarium les dernières années de sa vie. Cependant G. Krueger, dans Schanz, Hosius, Krueger, *Geschichte der römischen Literatur*, t. IV, 2, p. 590, fait remarquer avec raison que Denys, venu à Rome vers 496, a dû mourir vers 540, ce qui rend peu vraisemblable un séjour de quelque durée à Vivarium. C'est plutôt à Rome que les deux hommes se sont connus et estimés.
6. G. Rohlfs, *Scavi linguistici nella Magna Græcia*, p. 120-122, croit que le monastère de Vivarium était grec. P. Courcelle, *op. cit.*, p. 318-319, a montré d'une manière décisive, semble-t-il, qu'il était composé surtout, sinon exclusivement, de Latins.
7. Cassiodore, *Institut.*, I, Præfatio, 3-4 ; p. 5 : « Quod si aliquid in eisdem (les commentateurs latins) negligenter dictum reperit, tunc quibus lingua nota est a Græcis explanatoribus quæ sunt salubriter tractata perquirant... Nos potius Latinos scriptores Domino iuvante sectamur, ut quoniam Italis scribimus, Romanos quoque expositores commodissime indicasse videamur. Dulcius enim ab unoquoque suscipitur quod patrio sermone narratur. »
8. Cassidore, *Institut.*, I, xxxi, 2, p. 78-97 : « Quod si vobis non fuerit Græcorum litterarum nota facundia, in primis habetis *Herbarium* Dioscoridis. »
9. Cassiodore, *Institut.*, I, i, 1 ; p. 11.
10. Cassiodore, *Institut.*, I, vi, 6 ; p. 27.

traduit le *Codex encyclius*, qui est une collection de documents relatifs au concile de Chalcédoine[1], l'*Histoire tripartite* qui combine en un seul récit les données de Socrate, de Sozomène et de Théodoret[2], le Commentaire de Didyme sur les Proverbes[3] et celui du même auteur sur les Épîtres catholiques[4], le commentaire de Philon de Carpasius sur le *Cantique des Cantiques*[5]. Mutianus traduit trente-quatre homélies de saint Jean Chrysostome sur l'épître aux Hébreux[6] et un ouvrage d'un certain Gaudentius sur la musique[7]. Des inconnus, à moins que ce ne soient les mêmes travaillant en collaboration, traduisent les vingt-deux livres des *Antiquités judaïques* de Josèphe[8], les cinquante-cinq homélies de saint Jean Chrysostome sur les *Actes des Apôtres*[9], le commentaire de Clément d'Alexandrie sur l'épître de Jacques, la première lettre de Pierre et les deux premières lettres de Jean[10]. Si grande que soit leur activité, ces travailleurs ne traduisent pas tous les ouvrages grecs que Cassiodore a réussi à se procurer pour la bibliothèque de son monastère : l'armoire des manuscrits grecs renferme par exemple les commentaires de saint Jean Chrysostome sur les épîtres de saint Paul ; les commentaires latins ont suffi d'abord aux besoins du monastère, mais si quelque jour le besoin s'en fait sentir, on pourra traduire les homélies en question[11]. La valeur de ces traductions est fort différente suivant les cas ; en général, les critiques se montrent plutôt sévères à leur endroit et il est probable en effet qu'elles ont été rédigées assez vite par des hommes plus préoccupés du sens général que de l'exactitude des détails. Elles n'en sont pas moins importantes aux yeux de l'historien qui s'intéresse surtout à la transmission de la pensée antique[12].

---

1. Cassiodore, *Institut.*, I, xi, 2 ; p. 36.
2. Cassiodore, *Institut.*, I, xvii, 1 ; p. 56.
3. Cassiodore, *Institut.*, I, vi, 1 ; p. 22.
4. Cassiodore, *Institut.*, I, viii, 6 ; p. 29-30.
5. Cassiodore, *Institut.*, I, v, 4 ; p. 24.
6. Cassiodore, *Institut.*, I, viii, 3 ; p. 29.
7. Cassiodore, *Institut.*, II, v, 1 ; p. 142.
8. Cassiodore, *Institut.*, I, xvii, 1, p. 55.
9. Cassiodore, *Institut.*, I, ix, 1 ; p. 33.
10. Cassiodore, *Institut.*, I, viii, 4 ; p. 29.
11. Cassiodore, *Institut.*, I, viii, 15 ; p. 32.
12. Cf. F. Blatt, *Remarques sur l'histoire des traductions latines*, dans *Classica et Mediævalia*, t. I, 1938, p. 237-241 ; M. L. W. Laistner, *Thought and Letters in western Europe*, A. D. 500-800, Londres, 1931 p. 72.

Les moines de Cassiodore ne se contentent pas de traduire. Ils rédigent eux-mêmes des ouvrages originaux. Sur ce point, leur maître leur donne l'exemple. Son activité intellectuelle n'a jamais été plus manifeste que depuis sa retraite. Son premier travail est un commentaire du psautier, dont l'utilité se fait sentir dans un monastère où les religieux doivent chaque jour réciter ou chanter un certain nombre de psaumes. Il est vrai que d'excellents ouvrages sur la matière existent déjà, tels les *Enarrationes* de saint Augustin, mais ils sont trop longs et composés de façon trop peu méthodique. Cassiodore essaie de faire quelque chose de plus bref et de mieux ordonné. A propos de chaque psaume, il veut en expliquer le titre, s'il y en a un ; en donner la division, en expliquer l'un après l'autre tous les versets, ou en indiquer le sens historique, le sens spirituel, le sens mystique ; en dégager la leçon morale, enfin, dans la conclusion, mettre en relief la partie du psaume surtout contre les hérésies[1]. Son commentaire apparaît de la sorte comme un livre d'étude, assez austère sans doute, mais clair, bien composé, judicieux. L'auteur ne craint pas d'avoir fréquemment recours à ses devanciers, surtout à saint Augustin ; il ne se pique pas d'originalité, sauf dans les remarques qu'il multiplie sur la grammaire et la rhétorique[2] ; mais ici il est extraordinairement abondant, et nous sommes tout étonnés d'apprendre que David et les autres auteurs inspirés ont su tant de belles choses. Inspiré par le sentiment de la vanité séculière et par le désir d'être utile, il recourt souvent à la prière : quiconque voudrait étudier sa vie intérieure, trouverait dans le Commentaire du psautier de nombreuses et édifiantes leçons[3].

1. Cassiodore, *Expositio in psalter.*, Præfatio, xiv ; P. L., LXX, 18 B-19 D.

2. Cf. *supra*, p. 410.

3. Cassiodore, *Expositio in psalter.*, Præfatio ; P. L., LXX, 9 : « Repulsis aliquando in Ravennati urbe sollicitudinibus dignitatum et cursis sæcularibus noxio sapore conditis, cum Psalterii cælestis animarum mella gustassem, id quod solent desiderantes efficere, avidus me perscrutator immersi ut dicta salutaria suaviter imbiberem post amarissimas actiones... Ad Augustini facundissimi Patris confugi opinatissimam lectionem, in qua tanta erat copia congesta dictorum, ut retineri vix possit relictum quod abunde videtur expositum... Quocirca memor infirmitatis meæ, mare ipsius quorumdam psalmorum fontibus profusum, divina misericordia largiente, in rivulos vadosos compendiosa brevitate deduxi. »

Au commentaire des Psaumes, Cassiodore ajoute, sous le nom de *Complexiones*, de brèves annotations sur des passages choisis des Épîtres, des Actes des Apôtres et de l'Apocalypse. Une exégèse détaillée de ces livres serait beaucoup trop longue ; en bien des cas même, elle serait inutile. Mais, comme bien des passages ont besoin d'éclaircissement, il est permis de les noter à la suite[1]. Ce petit traité, qui pour l'Apocalypse s'inspire généralement des explications de Tyconius, a été fort peu connu du Moyen Age ; des commentaires plus détaillés et plus complets lui ont été préférés.

Après s'être ainsi voué à l'humble tâche d'interprète des Livres Saints, Cassiodore tient à préciser à l'usage de ses moines le genre de travaux qu'il attend d'eux et la liste des livres qu'ils doivent lire, puisqu'ils les possèdent dans leur bibliothèque. Les *Institutions* répondent à ce but. L'instruction des religieux est centrée sur l'Écriture Sainte. Il est donc naturel que la première étude proposée à leur zèle soit celle des Livres inspirés et des commentaires qu'ils ont suscités, tant chez les Grecs que chez les Latins. Il ne suffit pas en effet aux moines d'avoir une bonne mémoire et de savoir par cœur les psaumes ou même tous les livres contenus dans les deux Testaments ; il leur faut encore les comprendre et pour cela lire avec attention les ouvrages des principaux exégètes, tant grecs que latins[2].

Il est également utile, sinon nécessaire, d'étudier les théologiens, qui ont traité des mystères révélés par Dieu, les historiens, qui ont raconté les hauts faits du peuple de Dieu ou les premiers siècles de l'Église chrétienne. Parmi les premiers, on peut mentionner saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin, saint Nicetas de Remesiana, qui ont admirablement parlé de la divinité, saint Ambroise et saint Augustin encore, qui ont précisé la conduite à tenir dans toutes les circonstances

1. Cassiodore, *Complexiones*, Præfatio ; P. L., LXX, 1319-1320 : « Breves Apostolorum, quos nos proprie Complexiones possumus appellare, summatim dicendo diversa complectuntur, quæ sibi tangenda esse proponunt, ut nec relatio iudicetur effusior nec aliquid brevitate constrictum prætermissum esse videatur. »

2. Cassiodore, *Institut.*, I, Præfatio ; p. 4 : « Felix quidem anima, quæ tanti muneris secretum memoriæ viribus, Domino largiente, condiderit ; sed multo felicior qui vias intelligentiæ vitali indagatione cognoverit. »

de la vie[1] ; parmi les seconds, Josèphe, Eusèbe avec les additions de Rufin ; Socrate, Sozomène et Théodoret ; puis les chroniques d'Eusèbe traduites par saint Jérôme, de Marcellinus Comes, de Prosper, et le *De viris inlustribus* de saint Jérôme, ainsi que celui de Gennadius, qui le continue[2]. Le moine a également à cœur de connaître la cosmographie, l'agriculture, la médecine, l'orthographe : ce sont là sans doute des sciences profanes, mais qui sont si intimement liées à l'intelligence complète de l'Écriture qu'on peut les regarder comme indispensables.

Quant aux sept arts libéraux, la grammaire, la rhétorique, la dialectique, l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie, ils ne sont pas indispensables en eux-mêmes mais ils restent des plus utiles, même pour l'intelligence des Livres Saints. Cassiodore n'est pas de ceux qui condamnent la science profane, encore qu'il en reconnaisse le caractère superficiel et qu'il connaisse des saints parvenus sans elle à la véritable sagesse[3]. Mais à ces derniers, il préfère par goût, par tempérament, par éducation, ceux qui, comme saint Augustin, n'ont négligé aucune des ressources offertes par les hommes pour progresser dans la connaissance de Dieu[4]. Le second livre des *Institutions* est donc consacré aux arts libéraux ; il en constitue donc une sorte de résumé, nécessairement très bref, mais emprunté aux meilleures sources, et qui témoigne d'une réelle érudition. Le moine formé à l'école de Cassiodore est, dans la mesure du possible, un homme complet[5].

L'exemple de Cassiodore est suivi à Vivarium même. Quelques-uns du moins, parmi ses moines, rédigent comme lui des

1. Cassiodore, *Institut.*, I, xvi ; p. 53-55.
2. Cassiodore, *Institut.*, I, xvii, p. 55-57.
3. Cassiodore, *Institut.*, I, xxviii, 2 ; p. 69-70 : « Sed cum multi agrammati ad verum intellectum perveniant rectamque fidem percipiant cælitus inspiratam, dubium non est puris ac devotis sensibus Deum concedere quod eis iudicat expedire. »
4. Cassiodore, *Institut.*, I, xxviii, 3 ; p. 70 : « Verumtamen nec illud Patres sanctissimi decreverunt, ut sæcularium litterarum studia respuantur, quia non exinde minimum ad Sacras Scripturas intellegendas sensus noster instruitur ; si tamen, divina gratia suffragante, notitia ipsarum rerum sobrie ac rationaliter inquiratur. »
5. Cassiodore, *Institut.*, I, xxviii, 4 ; p. 71 : « Quos nos imitantes cautissime quidem sed incunctanter utrasque doctrinas, si possumus, legere festinemus. »

livres. Bellator se distingue entre tous ; il compose un commentaire du livre de Ruth, qui est accompagné, ou qui constitue une partie de l'éloge des autres femmes célèbres de l'Ancien Testament[1], un commentaire de Tobie en cinq livres, d'Esther en six, de Judith en sept, des Machabées en dix[2], un commentaire de la *Sagesse* en huit livres[3]. Cette abondante production a tout entière disparu.

Il est cependant vrai que beaucoup, parmi les religieux de Vivarium, ne sont ni des traducteurs, ni des auteurs originaux. Il leur reste la ressource de lire ou de copier les livres des autres. De lire d'abord, car le monastère cassiodorien possède une bibliothèque assez bien fournie. Il est vrai qu'on a parfois exagéré l'importance de cette bibliothèque et que, pour l'apprécier, nous ne devons pas la regarder avec des yeux d'aujourd'hui. Le *De Institutione* fournit les éléments d'un catalogue à peu près complet, mais il faudrait ajouter un certain nombre de livres connus de Cassiodore et cités dans le Commentaire du psautier ou dans la révision du commentaire pélagien sur saint Paul. Si la littérature proprement dite tient peu de place, à notre connaissance[4], si la philosophie même y est à peine représentée[5], les manuels ou les ouvrages techniques y sont nombreux et les auteurs chrétiens viennent presque tous prendre place dans les armoires qui garnissent la salle[6]. En toute hypothèse, le moine qui veut étudier soi-

1. Cassiodore, *Institut.*, I, i, 9 ; p. 15.
2. Cassiodore, *Institut.*, I, vi, 4 et 6 ; p. 26 et 27.
3. Cassiodore, *Institut.*, I, v, 5 ; p. 24.
4. La littérature proprement dite peut être représentée par Virgile, Térence, quelques discours de Cicéron. Encore de ce que ces noms sont cités par Cassiodore, on ne saurait conclure avec certitude qu'ils fussent représentés dans la bibliothèque.
5. En fait de philosophes, Cassiodore cite quelquefois Platon, les stoïciens (pour la logique), Aristote (pour la logique) ; et c'est tout.
6. Voir l'index de Mynors à la suite de l'édition des *Institutions*. Sur la bibliothèque de Vivarium, cf. H. Leclerq, art. Cassiodore dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, 2, c. 2357-2363 ; J. de Ghellinck, art. *Bibliothèques* dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. I, col. 1589-1620. Naguère R. Beer, dans l'*Anzeiger* de l'Académie de Vienne, *Philos. hist. Kl.*, XLVIII, 1911, p. 78-104 a cru pouvoir montrer que le monastère de Bobbio avait hérité, en grande partie tout au moins, de la bibliothèque de Vivarium. Cf. P. Lejay, *Bobbio et la bibliothèque de Cassiodore*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. III, 1913, p. 265-269. Cette hypothèse a été discutée avec raison par P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943.

gneusement tous les livres de son couvent, est sûr de ne pas manquer d'occupations pendant longtemps.

A la lecture s'ajoute la copie. Humble travail peut-être, mais fécond et que le fondateur encourage de toutes ses forces :

« Pour moi, écrit-il, je vous avoue mon désir. Quelles que soient les tâches que vous puissiez accomplir par le travail corporel, la besogne des copistes, à la condition qu'ils écrivent réellement, me plaît davantage et à juste titre, parce qu'ils instruisent leur esprit dans les voies du salut en relisant les Écritures et qu'ils répandent au loin en écrivant les préceptes du Seigneur. Bienheureuse attention, souci digne de louange : prêcher aux hommes avec la main, ouvrir les langues par le moyen des doigts, donner aux mortels le salut en se taisant, combattre les embûches et les tentations du diable avec une plume et de l'encre. Car Satan reçoit autant de blessures que le copiste transcrit de paroles du Seigneur. Placé en un seul lieu, celui-ci, grâce à la diffusion de son ouvrage, va par diverses provinces ; on lit son travail dans les lieux saints ; grâce à lui, les peuples entendent les préceptes qui les feront sortir de leur mauvaise volonté et servir Dieu avec un esprit pur. Bien qu'absent, il agit par son œuvre[1]. »

Pour mériter un pareil éloge, il faut être capable de copier sans faute, et la chose n'est pas aussi facile qu'elle en a l'air. Dans les *Institutions*, Cassiodore attire l'attention de ses lecteurs sur l'orthographe, et il leur recommande, avant de se mettre à la besogne, de lire les anciens traités sur cette matière, ceux de Velius Longus, de Curtius Valerianus, de Papirianus, d'Adamantius Martyrius, d'Eutychès, de Focas[2]. Il revient encore ailleurs sur la question pour expliquer par exemple l'importance de la lettre M à la fin des mots, où elle marque parfois le cas pour les noms, la personne pour les verbes ; la nécessité de distinguer entre le B et le V, l'O et l'U, l'N et l'M ; la distinction entre *quod* pronom et *quot* adjectif numéral, etc.[3]. Cette insistance n'est-elle pas la preuve que, malgré son désir, le monastère de Vivarium est loin d'être l'asile scientifique qu'il rêvait, que beaucoup de demi-savants, pour ne pas dire d'ignorants, s'y sont glissés ?

1. Cassiodore, *Institut.*, I, xxx, 1 ; p. 75.
2. Cassiodore, *Institut.*, I, xxx, 2 ; p. 76 ; cf. I, xv, 10, p. 47.
3. Cassiodore, *Institut.*, I, xv, 9 ; p. 46-47.

Vers 560, au temps où il rédige l'*Institution*, Cassiodore n'a pas encore renoncé à son rêve de faire de Vivarium une sorte de conservatoire de la culture antique en même temps qu'une école des hautes études scripturaires. Le souvenir déjà lointain de l'École d'Alexandrie et de l'éclat qu'elle a acquis grâce aux travaux de Clément et d'Origène, la pensée de l'école de Nisibe où s'élaborent encore tant de doctes travaux[1], ne cessent pas de le hanter. Il se demande pourquoi il ne réaliserait pas dans son monastère quelque chose d'analogue à ces écoles fameuses, puisque la tentative esquissée naguère à Rome, sous le pontificat d'Agapit[2] n'a pu aboutir par suite des calamités des temps. Les circonstances ne sont pas beaucoup meilleures, mais la tranquillité des esprits est plus assurée dans le cloître que dans l'agitation des villes et les tumultes de la guerre n'atteignent guère la paisible retraite de Vivarium. Déjà, depuis qu'il a quitté le monde, il a personnellement bien travaillé, et ses compagnons ont suivi de leur mieux son exemple.

Il a rassemblé d'abord beaucoup de livres, et surtout une collection d'ouvrages chrétiens qui ne le cède en importance à aucune autre. Parmi les Pères grecs figurent l'*Interpretatio psalmorum* de saint Athanase, les *Adumbrationes* de Clément d'Alexandrie sur les épîtres catholiques, le *Codex encyclius* du concile de Chalcédoine, les commentaires de Didyme d'Alexandrie sur les Proverbes et sur les épîtres catholiques, le commentaire de Philon de Carpasius (mis à tort sous le nom d'Épiphane), du Cantique des Cantiques, le *De musica* de Gaudentius ; les homélies de saint Jean Chrysostome sur les épîtres de saint Paul et sur les Actes des Apôtres, les *Antiquités judaïques* de Josèphe, les homélies d'Origène sur Esdras, les Histoires ecclésiastiques de Socrate, Sozomène et Théodoret, la Bible enfin dans la traduction des Septante pour l'Ancien Testament et dans le texte original pour le Nouveau. Cela n'est qu'un minimum, et il est permis de croire que d'autres

1. Dans les *Institutions*, I, x, 1 ; p. 34, Cassiodore rappelle le nom de Junilius. Celui-ci avait fait connaître aux Latins sous le titre de *Instituta regularia divinæ legis*, un ouvrage d'un certain Paul le Persan sur le style et l'interprétation de l'Écriture. Paul avait été lui-même formé à l'école de Nisibe et c'est ainsi que la réputation de cette école était parvenue jusqu'en Occident.

2. Cf. *Supra*, p. 397.

ouvrages patristiques trouvent place dans l'armoire, spécialement consacrée aux manuscrits grecs.

Les armoires réservées aux manuscrits latins sont plus abondamment fournies. La première place appartient, comme de juste, à la Bible, qui est représentée par de nombreux manuscrits, entre autres par ce magnifique *Pandectes latinus corporis grandioris*, exécuté sous la direction de Cassiodore et orné d'une représentation du temple de Jérusalem[1], qui est l'ancêtre de l'*Amiatinus*[2]. Viennent ensuite de nombreux ouvrages de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Hilaire, de Pélage, de Primasius d'Hadrumète, de Prosper d'Aquitaine, des traductions d'Origène, d'Eusèbe, de saint Jean Chrysostome, de Clément d'Alexandrie, de Didyme, de saint Basile, de Josèphe ; beaucoup d'autres livres encore que nous n'avons pas à énumérer ici. Les ouvrages profanes ne viennent qu'ensuite et surtout dans la mesure où ils peuvent servir à une étude plus approfondie des Livres saints.

Cassiodore est d'ailleurs le premier à reconnaître que la bibliothèque de son monastère n'est pas complète et il est à l'affût de toutes les occasions pour l'enrichir encore. Chaque fois qu'il entend parler d'un livre nouveau ou peu connu, il le désire ; bien plus, il multiplie les efforts pour l'obtenir. Ainsi agit-il pour les sept sermons de saint Augustin sur les sept jours de la semaine[3] ; pour les quatorze livres qui lui manquent du commentaire de saint Jérôme sur les prophéties de Jérémie[4] ; pour les commentaires que saint Ambroise aurait, dit-on, composés sur les prophètes[5] ; du commentaire que Pierre de Tripoli aurait compilé sur les épî tres de saint Paul en faisant des extraits de saint Augustin[6] et qu'on doit lui envoyer d'Afrique ; du commentaire sur les mêmes épîtres qu'on attribue à saint Ambroise[7] ; d'un commentaire sur les épîtres de

---

1. Cassiodore, *Institut.*, I, v, 2 ; p. 23.

2. Cf. J. Chapman, *Cassiodorus and the codex Amiatinus*, dans *Revue Bénédictine*, t. XXXVIII, 1926, p. 139-150 ; t. XXXIX, 1927, p. 12-32 ; D. de Bruyne, *Cassiodore et l'Amiatinus*, *ibid.*, t. XXXIX, 1926, p. 261-266.

3. Cassiodore, *Institut.*, I, i, 4 ; p. 13.

4. Cassiodore, *Institut.*, I, iii, 3 ; p. 19.

5. Cassiodore, *Institut.*, I, iii, 6 ; p. 20.

6. Cassiodore, *Institut.*, I, viii, 9 ; p. 30.

7. Cassiodore, *Institut.*, I, viii, 10 ; p. 30. Il doit s'agir ici du commentaire qui porte les nom d'Ambrosiaster.

saint Paul aux Corinthiens, aux Thessaloniciens, aux Colossiens et à Timothée, qui circule, paraît-il, sous le nom de saint Jérôme[1]. Cassiodore ne prend pas la peine de vérifier les renseignements qu'on lui donne ; il commence par faire venir les ouvrages ; il en vérifie ensuite l'autorité et la valeur. S'il y découvre des erreurs, il ne les exclut pas pour autant de la bibliothèque. Il marque d'un signe spécial les passages dangereux, afin de les désigner à l'attention du lecteur. Ainsi fait-il pour Origène[2], et pour le donatiste Tyconius[3], et il engage ses compagnons à imiter cet exemple lorsqu'ils en auront l'occasion.

A côté de la formation de la bibliothèque, Cassiodore a poursuivi tout un travail de révision des textes. C'est ainsi qu'il a purgé de leur venin hérétique les exégèses de Pélage sur l'Épître aux Romains[4], laissant à ses moines le soin de poursuivre la besogne de correction pour les autres lettres de l'apôtre. Il a annoté plusieurs manuscrits, afin que le lecteur découvre au premier coup d'œil quel est leur contenu[5] ; il a donné à d'autres des tables des matières, tout à fait indispensables[6]. A côté de lui, ses moines ont accompli des tâches analogues, copiant des manuscrits[7], réunissant en un seul corps les ouvrages sur les écrivains ecclésiastiques[8], sur l'introduc-

1. Cassiodore, *Institut.*, I, viii, 14 ; p. 30-32. En fait, saint Jérôme n'a jamais commenté ces épîtres. Il s'agit peut-être du commentaire de Pélage, qui a été connu sous le nom de saint Jérôme.

2. Cassiodore, *Institut.*, I, i, 8 ; p. 14-15 : « In operibus eiusdem Origenis, quantum transiens invenire prævalui, loca quæ contra regulas Patrum dicta sunt achresimi repudiatione signavi, ut decipere non prævaleat qui tali signo in pravis sensibus cavendus esse monstratur. Posteriores autem in toto dicunt eum esse fugiendum, propterea quia subtiliter decipit innocentes ; sed si adiutorio Domini adhibeatur cautela, nequeunt eius nocere venenosa. »

3. Cassiodore, *Institut.*, I, ix, 3 ; p. 33 : « Ticonius etiam Donatista in eodem volumine quædam non respuenda subiunxit, quædam vero venenosi dogmatis sui fecilenta permiscuit ; cui tantum in bonis dictis chresinon, in malis achriston quantum transiens valui reperire, ut arbitror, competenter affixi. Quod et vobis similiter in suspectis expositoribus facere suademus, ne lectoris animus fortasse turbetur nefandi dognatis permixtione confusus. »

4. Cassiodore, *Institut.*, I, viii, 1 ; p. 29.

5. Cassiodore, *Institut.*, I, xxvi, p. 67.

6. Cassiodore, *Institut.*, I, v, 7 ; vi, 5 ; p. 25 et 27.

7. Cassiodore, *Institut.*, I, xxx, p. 75.

8. Cassiodore, *Institut.*, I, xvii, 2 ; p. 57 : « Hos in uno corpore sociatos dereliqui, ne per divinos codices cognoscendæ rei tarditas afferatur. »

tion à l'exégèse et les principales règles d'interprétation, ainsi que sur les expressions bibliques[1], etc., corrigeant et complétant la ponctuation des manuscrits[2], reliant les divers volumes de la bibliothèque pour en assurer la conservation[3]. Travaux modestes en apparence, mais indispensables : n'est-ce pas à des soins de ce genre que nous devons d'avoir conservé le legs spirituel de l'antiquité ?

*
* *

Partagées entre l'étude et la prière, les années s'écoulent rapidement dans le monastère de Vivarium, où les échos de la guerre n'arrivent que de loin en loin et où la misère ne se fait pas beaucoup sentir. La règle ne doit pas y être des plus austères. La vie conventuelle, pour être minutieusement réglée, n'est pas moins douce à ceux qui la mènent. Cassiodore veut que ses moines se sentent heureux dans la maison qu'ils ont choisie ; il se complaît à décrire l'harmonie du paysage ; il tient à souligner l'existence de salles de bains, l'abondance des poissons dans la rivière et dans la mer voisines ; il se préoccupe de la santé de tous et recommande à ceux de ses frères qui ont étudié la médecine de s'y perfectionner de plus en plus en lisant les ouvrages consacrés à cette science qu'il a fait placer dans la bibliothèque[4]. D'un mot, il faut, dit-il, que le monastère soit désiré par les autres et non pas que les moines désirent en sortir[5]. Lorsque nous achevons la lecture des *Ins-*

1. Cassiodore, *Institut.*, I, x, 1 ; p. 34 : « Quos sedula curiositate collegi, ut quibus erat similis intentio in uno corpore adunati codices clauderentur : qui modos elocutionum explanationis causa formantes, per exemplorum diversas similitudines intellegi faciunt, quæ prius clausa manserunt. »

2. Cf. Cassiodore, *Institut.*, I, xv, 12 ; p. 49 : « Has distinctiones in psalterio archetypo nos posuisse retinemus, cuius obscuritates talibus remediis ex maxima parte, Domino præstante, lucidavimus. » Lorsqu'il s'agit de la Bible, Cassiodore la fait transcrire *per cola et commata*, sans distinguer entre les parties de prose et les parties de poésie et sans introduire d'autre ponctuation. Cf. *Institut.*, I, Præfatio, 9 ; p. 8-9.

3. Cassiodore, *Institut.*, I, xxx, 3 ; p. 77. La reliure a encore pour objet d'honorer la parole divine : le volume qui la contient doit être aussi beau que possible.

4. Cassiodore, *Institut.*, I, xxxi, p. 78-79.

5. Cassiodore, *Institut.*, I, xxix ; p. 73 : « Ita fit ut monasterium vestrum potius quæratur ab aliis, quam vos extranea loca iuste desiderare possitis. »

titutions, nous emportons l'image d'une sorte d'abbaye de Thélème, où certes la vie spirituelle est intense, mais où la vie intellectuelle ne l'est guère moins et où les religieux, dont le temps est partagé ainsi entre l'étude et la prière, jouissent du plus parfait bonheur qui se puisse rêver ici-bas.

Peut-être, d'ailleurs, ce tableau est-il trop enchanteur. Car, après tout, les *Institutions* ne sont pas destinées à nous faire connaître le règlement des religieux, mais seulement les études auxquelles ils sont invités à s'adonner. Et lorsque Cassiodore indique un idéal de vie, il renvoie ses moines aux *Institutions* de Cassien, aux *Vies des Pères*, aux passions des martyrs. Les leçons données par de tels livres sont plutôt sévères. Mais elles peuvent être interprétées de diverses manières et celle de Cassiodore doit être pleine de douceur et de bonté. A vivre dans le souci des affaires, l'ancien ministre des rois goths a appris la tolérance et la patience ; en vieillissant, comment aurait-il cessé de pratiquer ces vertus ? Sans peine, nous nous le représentons au milieu de ses moines comme un grand-père parmi ses petits-enfants. Les abbés Chalcedonius et Gerontius administrent de leur mieux la communauté. Lui-même reste un peu en marge. Il vit surtout au milieu des livres. Mais lorsqu'il apparaît sur la terrasse où se prennent les récréations, tous viennent joyeusement autour de lui. On parle naturellement des travaux de la journée, des lectures qu'on a faites, des textes qu'on a copiés ou traduits. Peu à peu, la conversation s'élève; elle s'achève en prière. Dans le silence du soir, la voix de Cassiodore se fait maintenant seule entendre :

« Donne, Seigneur, à ceux qui lisent tes Écritures, le progrès ; à ceux qui recherchent ta loi la rémission de tous les péchés, afin que nous qui désirons d'un grand désir parvenir à la lumière de tes Écritures, nous ne soyons obscurcis ou aveuglés par les ténèbres d'aucun péché. Attire-nous vers toi par la vertu de ta toute-puissance. Ne laisse pas errer au gré de leur volonté ceux que tu as rachetés de ton sang précieux. Ne permets pas que ton image soit obscurcie en nous, cette image qui est toujours excellente si elle est défendue par ta grâce. Qu'il ne soit permis ni au diable ni à nous de détruire tes dons, car nous restons des êtres fragiles. Écoute-nous, Roi plein de piété, contre nos péchés et éloigne-les de nous avant que tu puisses nous punir à cause d'eux en un juste jugement[1]... »

1. Cassiodore, *Institut.*, I, xxxiii, 1 ; p. 83.

« Donne-nous, Seigneur, nous t'en supplions, la très glorieuse sainteté de cette vision ; ne frustre pas ceux en qui tu as excité un si ardent désir, de cette bonté. Puissions-nous te voir vivant dans l'éternité, toi qui as daigné souffrir pour nous. Puissions-nous voir la gloire de ta majesté, toi qui as voulu paraître dans l'humilité de notre chair. Dès ce monde, tu peux regarder avec bienveillance tes serviteurs ; mais nous, nous ne pouvons pas faire qu'en ce monde ta face nous soit visible d'une manière pleine et évidente. Fais, Seigneur, que tu accordes à ceux qui croient en toi ces biens par lesquels s'achève toute récompense[1]. »

Jour après jour, les années s'enfuient. Déjà les premiers compagnons d'étude et de prière sont entrés dans la bienheureuse vision de la paix, Denys le Petit, Épiphane, Bellator, le vaillant travailleur, Mutianus et les autres. Ils ont été remplacés par des religieux plus jeunes, aussi fervents peut-être, mais moins instruits. Parmi ces nouveaux venus, y en a-t-il seulement un qui serait capable de lire les ouvrages des Pères grecs ? Tristement, Cassiodore regarde la huitième armoire, où ils sont précieusement enfermés : personne ne l'ouvrira plus après lui. Il est le dernier témoin d'une civilisation qui achève de disparaître. C'est au plus si les frères sont encore capables de déchiffrer les manuscrits anciens et plus encore de les copier sans faute, et ils le disent ingénument à leur vieux maître : « Que nous sert-il de savoir ce qu'ont fait les anciens ou ce que votre sagesse a voulu ajouter à ce qu'ils nous ont appris, si nous ne sommes pas capables de transcrire correctement leurs livres ? Comment même pourrions-nous rendre oralement ce que nous ne pouvons pas saisir à la lecture dans la Bible ? » Cassiodore se laisse toucher par cette prière naïve. Il a alors plus de quatre-vingt-douze ans. Il est près de paraître devant Dieu pour jouir de l'éternelle lumière, et il le sait, car depuis longtemps il a passé l'âge où meurent la plupart des hommes. N'importe ! Il reprend la plume. Il ouvre une dernière fois les livres des grammairiens qu'il a étudiés lui-même lorsqu'il était enfant et qu'il n'a jamais cessé de relire. Il en copie de longs passages tantôt de l'un, tantôt de l'autre, de manière à faire de ce florilège un petit traité d'orthographe. Il ne dépose la

1. Cassiodore, *Institut.*, II, Conclusio, 8 ; p. 162.

plume qu'après avoir rédigé les douze chapitres qui constituent le nombre sacré.

Après quoi, il n'a plus qu'à disparaître. Et nous ne savons rien en effet de sa mort qui dut arriver bien peu de temps après. Mais n'est-ce pas une belle fin pour l'ancien ministre des rois goths, pour le compilateur des *Variæ*, de donner, avant de quitter la terre, une dernière leçon d'orthographe à de jeunes religieux ignorants ? Il fallait cela pour que la culture se maintînt, envers et contre tout, devant le flot montant de la barbarie. Vivarium n'a guère réalisé l'espoir de son fondateur. Nul n'y a composé de chef-d'œuvre, car les *Institutions*, malgré leur prix, ne sauraient prétendre à ce titre. Les meilleurs y ont fait des traductions. La plupart se sont contentés de copier et de transcrire. Cependant, Vivarium a servi, car c'est là et dans quelques couvents semblables que s'est conservé le dépôt inestimable de la littérature ancienne.

G. Bardy.

Dijon.

— CHRONIQUES —

UNE ÉTUDE THÉOLOGIQUE SUR SAINT THOMAS

La notion de la grâce chez le Docteur Angélique

Le premier volume paru dans la nouvelle collection « Théologie » est une étude du R. P. Bouillard intitulée *Conversion et Grâce chez saint Thomas d'Aquin. Etude historique*[1]. Elle aborde un sujet complexe et délicat. Aux difficultés spéculatives qu'il comporte, auxquelles l'historien n'échappe pas, viennent s'ajouter les difficultés de l'histoire : restitution du milieu intellectuel qui a vu éclore ou évoluer les doctrines que l'on étudie, inventaire des livres que l'on connaissait et de ceux que l'on ignorait, des thèses que l'on admettait sans discussion et des problèmes que l'on agitait, et, en fonction de tout cela, interprétation des textes dont les termes ont parfois changé de valeur et qui risquent de suggérer à des lecteurs modernes tout autre chose qu'aux contemporains.

L'ouvrage est donc une étude historique. Le P. Bouillard veut seulement retrouver la pensée exacte de saint Thomas sur un problème donné et décrire l'évolution de cette pensée. Il ne se propose point d'établir ou de réfuter quelque théorie de la grâce que ce soit : l'introduction nous en avertit :

« Nous n'avons voulu dans cette étude, ni faire œuvre polémique, ni établir une thèse de théologie, mais décrire une pensée, faire œuvre d'histoire doctrinale. Si nous soulignons plus d'une fois les différences entre la théologie de saint Thomas et la nôtre, ce n'es pas pour dénigrer l'une d'elles au profit de l'autre[2]... »

Sur quel point précis porte cette enquête ? Le titre parle de « conversion ». Le mot est pris dans un sens technique : il s'agit

1. Aubier, 1944, xv-246 pp.
2. *Conversion et grâce*, p. 16.

de l'acte libre qui accompagne nécessairement la justification de l'adulte ou même de ceux qui la précèdent comme une préparation à la grâce sanctifiante. Cette conversion est-elle l'effet d'une grâce ? Quelle est la nature de l'intervention divine qui meut le libre arbitre à l'acte de la conversion ? Tel est le problème. Il appelle une réponse très large et, à propos de la conversion, ce que le livre étudie c'est *la notion de grâce chez saint Thomas d'Aquin*. Sur cette question difficile, sans nous astreindre à suivre absolument l'ordre chronologique adopté par lui, nous voudrions exposer avec autant de précision que possible les principales idées développées par l'auteur. Nous diviserons cette étude en quatre parties :

I. — Notions de grâce-habitus et de motion divine chez saint Thomas d'Aquin.
II. — Rôle moteur de la grâce-habitus.
III. — Synthèse : la notion de grâce chez saint Thomas d'Aquin.
IV. — Conclusion du R. P. Bouillard.

Nous voulons exposer et non discuter. Quand nous dirons : « Saint Thomas prétend... », « Saint Thomas affirme... », c'est l'interprétation de l'auteur que nous présenterons, et nous lui en laisserons la responsabilité. Ceux qui désireraient une discussion des idées émises la trouveront dans les deux articles du R. P. Guérard des Lauriers, dont le premier paraît dans le présent numéro.

I. — GRACE-HABITUS ET MOTION DIVINE

La division de la grâce en habituelle et actuelle est relativement récente. Pour saint Augustin il n'y avait pas « deux espèces de grâce, l'une habitus, l'autre motion ; mais une seule, la charité répandue dans les cœurs par l'Esprit-Saint, qui fait participer l'homme à la nature divine et lui fait accomplir le bien[1] ».

Parvenue à l'âge scolastique, la théologie éprouve le besoin de classer ses notions en catégories. Sous quel titre faut-il ranger la grâce ? Au temps de Pierre Lombard on hésite encore entre mouvement et qualité[2]. Le Lombard oriente la pensée théologique vers une grâce-qualité et au XIIIe siècle cette conception devient classique : la grâce est une forme, elle agit dans l'âme comme une cause formelle. Pierre de Poitiers nous donne clairement la raison de cette option : Dieu, dit-il, crée la vertu en nous sans nous. Elle ne peut donc être un mouvement du libre arbitre, car celui-ci vient de nous. Aussi faut-il concevoir la vertu ou la grâce comme une qualité que Dieu

1. *Conversion et grâce*, p. 213.
2. *Ibid.*, p. 47 et 48.

nous infuse[1]. « On saisit ici clairement ce qui a amené les théologiens médiévaux à concevoir la grâce et la vertu comme une qualité ou une forme. C'était, dans leur système de pensée, la seule notion qui leur parût sauvegarder l'origine divine de la charité, la gratuité de la justification. Elle fut donc adoptée définitivement dès le dernier tiers du XIIe siècle[2] ». Comme les autres, saint Albert le Grand, puis saint Thomas admettent cette notion.

Pour sauvegarder la gratuité de la justification la théologie du Moyen Age a donc opté pour la grâce-habitus contre la grâce-mouvement. Mais la notion de grâce-habitus ne résout pas tout le problème de la justification, « car l'habitus incline au mouvement mais ne donne pas le branle. La question se pose donc de savoir si le libre-arbitre a besoin d'une autre grâce qui l'excite à produire son acte[3] ».

Tous les théologiens de cette époque n'ont pas dû se poser cette question. Ce n'est pas à elle en tous cas que paraissent répondre les thèses d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure que le P. Bouillard apporte ici. Mais, quand ils donnent une solution à notre problème, il nous semble, à en juger par les seuls textes cités, que cette solution est toujours la même : c'est le concours divin qui donne le branle à la volonté[4].

Il est à remarquer que l'on hésite alors à donner le nom de grâce à ce concours, et la raison de cette répugnance serait intéressante à tirer au clair. Ne serait-ce pas simplement la conséquence de l'habitude prise au siècle précédent de ranger la grâce dans la catégorie qualité ? Le P. Bouillard donne à entendre qu'il y a une raison plus profonde, c'est que ce concours n'est pas alors considéré comme spécifiquement surnaturel[5].

Dans son premier enseignement, c'est-à-dire dans le *Commentaire des Sentences* et le *De Veritate*, saint Thomas enseigne à son tour que l'homme ne peut se convertir sans le secours de Dieu. En effet, « il est impossible que l'homme commence une action nouvelle si

1. *Conv. et Gr.* p. 48.
2. *Ibid.*, p. 48. Cf. p. 218-219.
3. *Ibid.*, p. 59.
4. Le P. Bouillard parle bien de deux tendances, de deux courants de pensée, C'est que plusieurs problèmes le préoccupent simultanément. Mais, en fait de réponse à la question précise que nous venons de poser avec lui, nous n'en trouvons qu'une : c'est le concours divin qui donne le branle à la volonté. Ainsi déjà peut-être chez Eudes Rigaud, mentionné p. 61, en tous cas chez Guillaume d'Auxerre et Albert le Grand, p. 64-66. Quant à Alexandre de Halès et à saint Bonaventure, comme nous l'avons dit, ils ne paraissent pas répondre à cette question.
5. *Ibid.*, p. 65. Voir aussi p. 201-202.

quelque chose ne le meut ». Mais ici intervient une distinction assez étonnante : « L'action divine s'exerce indifféremment de deux manières. Tantôt par des événements extérieurs à l'âme, qui sont pour elle une occasion de conversion : ce peut être une maladie, un avertissement venant d'un homme, etc... Tantôt le secours divin est intérieur à l'âme ». — « La Providence n'intervient pas nécessairement par cette implusion intérieure. Il suffit, pour exciter l'âme, qu'elle ménage une occasion extérieure. Bref, un secours divin est absolument requis ; mais il peut être intérieur ou extérieur »[1].

Distinction étonnante, avons-nous dit, car de la notion du secours intérieur paraît découler avec évidence qu'il est universellement nécessaire. Ce secours, en effet, le P. Bouillard nous le présente comme l'action de Dieu cause première[2]. Comment saint Thomas a-t-il pu admettre cette action de la cause première dans certains actes libres sans l'admettre pareillement dans tous ? L'auteur ne nous l'explique point. Mais il nous donne plus loin la satisfaction de constater que dès le *Contra Gentiles* cette position est abandonnée : « L'action de Dieu requise pour que la volonté passe à l'acte, accomplisse le bien naturel ou se prépare à la grâce, est nécessairement une action immédiate et intérieure[3] ». De ce fait le système devient incomparablement plus stable et cohérent. Ce progrès dans la pensée de saint Thomas serait dû à la découverte qu'il a faite entre temps d'un écrit aristotélicien, le *Liber de Bona Fortuna*, compilation latine médiévale, formée de la traduction d'un chapitre de la *Morale à Eudème* et d'un chapitre des *Grandes Morales*[4].

Ainsi non seulement saint Thomas admet une grâce-habitus, mais il admet une motion divine. Il nous faut voir maintenant en quoi cette motion consiste, à l'aide surtout de la *Prima Secundæ*[5].

Il faut nous garder tout d'abord d'interprétations erronées. « La motion divine, nous dit le P. Bouillard, n'ajoute pas de forces à l'être créé, mais fait passer à l'acte celles qu'il possède ». — « Il ne

1. *Conv. et Gr.* p. 71-73. L'auteur trouve cette doctrine dans *In II Sent.*, d. 28, q. I, a. 4, et dans *De Ver.*, q. XXIV, a. 15.
2. Voir, page 72, l'idée qu'il en donne d'après le deuxième livre du *Commentaire des Sentences* et page 129 la citation du *De Veritate,* q. XXII, a. 8.
3. *Ibid.*, page 130. La préparation à la grâce dont il est ici question inclut même l'acte libre de la conversion. L'auteur a expliqué en effet que pour saint Thomas préparation à la grâce équivaut ordinairement à coopération à la grâce et, dans la même perspective, il admet l'équivalence des termes « préparation à la grâce » et « conversion » (p. 19-21, cf. p. 213-214).
4. *Ibid.*, IIe partie, chap. II.
5. *Ibid.*, p. 196-198.

faut pas concevoir cette motion, dit-il encore, comme une entité créée, sorte de qualité passagère ou de « vertu physique » transitoire, distincte de l'opération humaine, dont elle serait la cause ou le principe effectif ». Non, elle n'est rien de tel, quoi qu'en aient pensé bien des théologiens : Bañez, Jean de saint Thomas, les *Salmanticenses*, Billot, Van der Meersch, Hugon, etc... Pour comprendre sa nature il faut se rappeler un principe de la physique aristotélicienne : le mouvement — le même mouvement — est à la fois l'acte du mobile et l'acte du moteur. « Pour saint Thomas, comme pour Aristote, l'action du moteur dans le mobile n'est pas autre chose que le mouvement même du mobile ». — « *La motion divine n'est donc*[1] *rien d'autre que le mouvement même de la créature en tant qu'il dépend de Dieu comme de sa source.* Elle est, si l'on préfère la relation à Dieu du mouvement créé ».

Cette définition vient rejoindre une indication déjà donnée par l'auteur, mais en passant. Décrivant, d'après le deuxième livre du Commentaire des Sentences, le secours intérieur dont nous avons parlé, il écrivait : « Ce secours est l'acte intérieur lui-même que Dieu cause en nous, l'acte du libre arbitre, que Dieu accomplit en nous[2]... »

Telle serait donc la vraie nature de cette motion. Mais nous devons ajouter deux précisions fort importantes : cette motion n'est pas élevante ; elle n'est à proprement parler ni naturelle, ni surnaturelle.

D'abord cette motion n'est jamais conçue comme élevante et par là elle se distingue de la grâce actuelle de la théologie moderne. Son rôle n'est pas d'élever la volonté, mais de donner le branle[3]. Dans des contextes doctrinaux fort différents nous trouvons invariablement cette thèse, soit dans les œuvres de jeunesse de saint Thomas, soit dans celles de sa maturité.

Dans les premières il admet que « tout acte moral naturel est disposition à la grâce » de la justification[4] et il ne voit aucune nécessité à ce qu'il y ait proportion entre cette disposition et la grâce, car « la disposition n'est pas un mérite, mais une capacité de recevoir. Elle est à la grâce ce que la matière est à la forme. Par définition même, elle est d'un autre ordre que la grâce. On ne voit donc pas pourquoi elle exigerait que la nature soit élevée au-dessus de son pouvoir propre[5] ». Il n'y a d'exception que pour la disposition ultime à la grâce sanctifiante. Cette disposition consiste dans les actes libres et méritoires de foi, de charité, de contrition, sans lesquels, pour

1. Nous donnons l'argument en raccourci ; en réalité, il se complique d'une considération sur l'immutabilité divine. C'est nous qui soulignons.
2. *Conv.* et *Gr.*, p. 72. Voir aussi p. 171.
3. *Ibid.*, p. 74.
4. *Ibid.*, p. 76.
5. *Ibid.*, p. 68.

l'adulte, il n'y a pas de justification. Cette disposition ultime, qui apparaît au même instant que la grâce, est en effet surnaturelle comme elle. Mais, pour en rendre compte, ce n'est pas à une motion divine spéciale que saint Thomas fait appel, c'est à la grâce-habitus elle-même, comme nous le verrons bientôt.

A partir du *Contra Gentiles*, saint Thomas corrige l'enseignement précédent. Il n'admet plus que l'on puisse se préparer à la grâce par des actes simplement naturels. C'est qu'entre temps il a découvert le semi-pélagianisme dans le *De Prædestinatione Sanctorum* et le *De Dono Perseverantiæ* de saint Augustin, ou du moins dans des extraits de ces ouvrages[1]. Il évite donc désormais jusqu'aux façons de parler apparentées aux formules de cette hérésie. Ce n'est pas à dire que, pour expliquer la préparation à la justification, il admette maintenant des grâces actuelles élevantes : cette notion est étrangère à sa théologie[2]. Mais il pense que nul ne se prépare à la justification si ses puissances ne sont pas déjà surélevées par un habitus surnaturel, à tout le moins celui de la foi informe. Et le P. Bouillard entreprend de démontrer que, dans la théologie de saint Thomas, il n'y a pas de place pour une grâce actuelle élevante. Au regard de saint Thomas, dit-il, « un acte surnaturel de l'homme est impossible s'il n'a pas pour principe un habitus infus[3] ». Si en effet, sous la motion divine, l'homme venait à poser un acte surnaturel, sans que ses puissances y aient été proportionnées par un habitus surnaturel, cet acte ne serait pas volontaire, « parce que seul est volontaire l'acte dont le sujet possède en lui-même le principe[4] ». C'est l'argument qu'emploie saint Thomas pour prouver contre Pierre Lombard que la charité est un habitus. Or, « s'il n'applique son argumentation qu'au cas de la charité, c'est que celui-là seul avait fait l'objet d'une contestation. Mais le même raisonnement vaut essentiellement pour les autres cas[5] ».

Enfin, comme nous l'avons dit, cette motion divine n'est pas spécifiquement surnaturelle. Elle est simplement la motion générale de la cause première, requise universellement pour l'activité des causes secondes. Qu'on ne dise pas pour autant que c'est le concours naturel. Les épithètes « naturelle » et « surnaturelle » ne lui convien-

1. *Conv. et Gr.* 2e partie, chap. I. Nous ne nous attardons pas à cette étude historique, très captivante, où l'auteur établit l'ignorance où l'on fut au XIIe et au XIIIe siècle de l'hérésie semi-pélagienne, et jusqu'au XVIe siècle, du deuxième concile d'Orange. Cette partie, dont la lecture repose des questions abstruses qui précèdent et prépare à celles qui suivent, ne soulève pas les mêmes difficultés que le reste de l'ouvrage.

2. *Ibid.*, p. 196.

3. *Ibid.*, p. 185.

4. *Ibid.*, p. 161.

5. *Ibid.*, p. 185.

nent point et saint Thomas ne les lui applique jamais. « Un acte est naturel ou surnaturel. Mais ce n'est pas la motion divine qui le différencie ; c'est la forme dont il procède. Il est naturel ou surnaturel, selon qu'il procède d'une forme naturelle ou d'une perfection infuse. » Sans doute « saint Thomas ne connait pas la distinction entre la grâce actuelle et le concours naturel. » Mais cela ne veut pas dire « qu'il ramène la première au second ». Non : « il se place au-dessus ou en dehors du point de vue d'où ils se distinguent. La motion divine est, chez lui, ce que serait dans la théologie moderne leur commun dénominateur. Elle n'est, en soi, ni naturelle, ni surnaturelle, mais *générale* ou *universelle*[1].

II. — ROLE MOTEUR DE LA GRACE-HABITUS

Nous avons parlé jusqu'ici de grâce-habitus et de grâce-motion, idées qui après tout nous sont familières, même si elles ont évolué depuis saint Thomas. Mais voici qui est plus propre à nous étonner : la grâce sanctifiante elle-même est parfois considérée comme une grâce-motion[2]. Il nous faut maintenant suivre l'évolution de cette idée complexe qui est antérieure à saint Thomas, qui apparaît déjà dans ses œuvres de jeunesse, qui s'accuse dans les œuvres de sa maturité et qui soulève un problème difficile que nous devrons examiner.

Cette conception, disions-nous, ne date pas de saint Thomas. Selon le P. Bouillard ce serait celle de saint Augustin et, qui plus est, celle de l'Écriture. La grâce de la justification « apparaît souvent dans l'Evangile, chez saint Paul ou saint Augustin, comme une action de Dieu en nous et une action continue[3] ». A l'époque scolastique, en tous cas, cette notion n'a pas attendu saint Thomas pour se faire jour. Nous avons dit que le Moyen Age, orienté par Pierre Lombard et Pierre de Poitiers, avait classé la grâce dans la catégorie qualité. Une grâce-qualité ne répondait pas à tous les problèmes. Et puisque, en ce temps-là, on ne distinguait pas d'autre grâce, on était naturellement amené à lui attribuer un double rôle : justifier et mouvoir[4].

Ce cumul n'était pas sans soulever une difficulté : « Si la grâce est une forme, c'est-à-dire un accident de l'âme, comment peut-elle la mouvoir ? Un accident peut-il mouvoir l'être qui le soutient ?...

1. *Conv. et Gr.* p. 201-202.
2. Cette thèse est développée ou touchée par le R. P. Bouillard en plusieurs endroits : p. 49-54 ; p. 135-140 ; p. 158-172 ; p. 182-190.
3. *Conv. et Gr.*, p. 137. Même idée p. 171. Nous serons amenés plus loin à citer ces deux passages. (Voir ci-dessous, p. 437.)
4. *Ibid.*, p. 48-50.

C'est Albert le Grand qui apporte une solution ferme et satisfaisante. La grâce, remarque-t-il, n'est pas une forme quelconque ; c'est un habitus. Or un habitus est immédiatement suivi d'un acte. Il meut à la manière d'une nature qui incline à l'action, comme la masse incline les corps vers le bas[1] ». D'une façon plus générale, le P. Bouillard affirme ailleurs que saint Albert le Grand juxtaposait deux conceptions de la grâce : « Tantôt, s'inspirant de la philosophie aristotélicienne, il la concevait comme une forme. Tantôt, suivant la pensée néoplatonicienne et augustinienne, il la concevait comme une action de Dieu dans l'âme, action continue[2] ».

Dès ses premières œuvres saint Thomas suit la pensée de son maître. Cette notion d'une grâce sanctifiante motrice apparaît en particulier dans l'étude du mécanisme de la justification. Depuis Pierre de Poitiers on admettait que quatre éléments simultanés concourent à la justification : infusion de la grâce sanctifiante, mouvement du libre arbitre vers Dieu (c'est-à-dire acte de foi et de charité), mouvement du libre arbitre contre le péché (c'est-à-dire acte de contrition), rémission des péchés[3]. Mais quel ordre causal fallait-il admettre entre ces éléments ? On n'avait pas réussi à faire la lumière sur ce point. La question est en effet fort difficile : d'une part les actes du libre arbitre semblent prérequis à la grâce sanctifiante, car ils sont à son infusion une condition ou une disposition nécessaire (ils sont la disposition ultime dont nous avons parlé). Inversement la grâce sanctifiante paraît prérequise à ces actes, qui seraient sans efficacité surnaturelle, si elle ne les informait.

Saint Thomas résout cette antinomie en admettant « priorité réciproque de la grâce et du libre arbitre à l'intérieur de la justification instantanée[4] ». Notion assurément difficile ! Ainsi donc la cause de la disposition ultime à la grâce habituelle, c'est la grâce habituelle elle-même. Dans l'instant de la justification. la grâce habituelle est cause des actes libres qui disposent à la recevoir.

En quel sens faut-il entendre cette causalité ? Principe formel ou principe effectif ? L'un et l'autre, nous répond-on[5]. Avant tout, principe formel ; mais, par voie de conséquence, principe effectif. La grâce, en effet, informant le libre arbitre, compose avec lui un principe unique d'action, et, avec lui, elle produit *(elicit)* l'acte méritoire. Il y a plus. On nous dit bien que cette efficience « n'est pas celle d'une cause extérieure, mais celle d'une forme immanente à l'être et à ses actes », mais on nous dit aussi : « Dès le premier

1. *Conv. et Gr.*, p. 50.
2. *Ibid.*, p. 137.
3. *Ibid.*, p. 40-41.
4. *Ibid.*, p. 46.
5. *Ibid.*, p. 52.

instant où la grâce est donnée, le libre arbitre, sous son influence, se convertit[1]... », formule qui paraît bien attribuer à la grâce habituelle un rôle que nous réservons à la grâce actuelle.

Dans les œuvres postérieures de saint Thomas, il y a, en effet, maints indices d'une telle doctrine. Dans sa notion de la grâce habituelle le concept de forme paraît s'effacer devant celui d'action divine, de motion. Ce progrès de sa pensée lui permet de perfectionner, dans la *Prima Secundæ*, sa première explication du mécanisme de la justification. Il renonce à faire appel à une priorité causale réciproque[2] et il ordonne comme suit les quatre éléments dont nous avons parlé : 1° infusion de la grâce habituelle (infusion conçue comme une action divine, une motion) ; 2° sous cette motion, mouvement du libre arbitre vers Dieu ; 3° mouvement du libre arbitre contre le péché (corollaire du mouvement précédent) ; 4° rémission des péchés (obtention de la grâce habituelle, à laquelle les actes précédents livrent passage, pour ainsi dire[3]).

A partir du *Contra Gentiles*, la grâce sanctifiante est souvent présentée comme un secours divin, une motion divine. C'est souvent à elle que font allusion les expressions *auxilium divinum*, *auxilium gratiæ*, *motio divina*. Par deux fois[4] l'auteur nous présente des textes où ces idées reviennent, où ces termes sont employés. Nous croirions qu'il s'agit de la grâce habituelle ; mais il nous explique aussitôt par le contexte qu'ils ne peuvent s'entendre que de la grâce sanctifiante. Il faut donc aborder franchement le problème capital : dans l'acte de la conversion, quelle est la grâce qui donne le branle à la volonté ? Faut-il dire vraiment que ce n'est pas la grâce actuelle, mais bien la grâce habituelle ?

Cette question, plus d'une fois touchée dans les précédents chapitres, l'auteur l'aborde enfin *ex professo* à propos de la *Prima Secundæ*. Tout acte, répond-il, exige et forme et motion. Ni la motion ne dispense de la forme, ni la forme ne dispense de la motion. Cette doctrine, il la prouve avec saint Thomas, puis il la formule à nouveau avec une grande fermeté :

« Grâce habituelle et motion divine sont donc corrélatives. Dans l'acte méritoire, chacune a sa fonction et aucune ne peut se passer de l'autre. La grâce habituelle (avec les vertus qui l'accompagnent) élève l'âme au pouvoir d'accomplir des actes surnaturels et l'incline à ces actes. La motion du premier moteur... donne le branle à l'âme et la fait passer à l'acte, dans le sens où l'habitus l'incline... Grâce

1. *Conv. et Gr.* p. 53.
2. *Ibid.*, p. 169-170.
3. *Ibid.*, p. 156-158.
4. *Ibid.*, p. 135-139 et p. 164-166.

habituelle et motion de Dieu sont toutes deux indispensables à la naissance de l'acte méritoire, de l'acte de charité[1] ».

Après une distinction aussi nette, il semble que nous entrevoyons la solution. Pas du tout. A ce point précis, l'argumentation tourne court : « Cette implication réciproque des *deux aspects de la grâce*[2] favorise une tendance que nous avons discernée à partir du *Contra Gentiles*. Saint Thomas rapporte souvent le mérite à la motion divine. Non pas qu'il le rapporte à ce que nous appelons la grâce actuelle ; mais il considère volontiers la grâce sanctifiante comme action de Dieu dans l'âme, la notion d'habitus passant à l'arrière-plan[3] ». Cette motion c'est « la grâce sanctifiante... considérée... à sa source, comme action divine ». Et l'auteur conclut aussitôt : « La disposition ultime à la grâce ou conversion méritoire a pour principe efficient *non pas une grâce actuelle, ni la grâce habituelle* considérée à son terme, comme forme reçue dans l'âme, *mais l'infusion de cette grâce*, c'est-à-dire l'action de Dieu qui la communique[4] ».

Que si le lecteur se plaignait que cette solution paraît difficile à accorder avec la distinction très nette que saint Thomas fait ailleurs entre grâce-habitus et motion divine[5] et surtout avec l'idée de la motion divine telle que le P. Bouillard la trouve chez saint Thomas[6], l'auteur y consentirait volontiers : dans cette notion d'*infusio gratiæ* « sont incluses à la fois et confusément l'idée de forme et celle de motion ». La pensée de saint Thomas sur ce point est « conplexe et difficile à saisir ». A vrai dire, elle n'est pas arrivée à maturité et elle s'exprime dans une « théorie particulièrement instable[7] ».

III. — SYNTHESE. LA NOTION DE GRACE CHEZ SAINT THOMAS

Ainsi saint Thomas aurait abouti dans ses dernières œuvres à une notion de grâce qui ne paraît pas équilibrée de tous points. Cette notion, il nous est maintenant possible d'en donner une synthèse et d'indiquer par rapport à elle quelle paraît être la position du R. P. Bouillard.

---

1. *Conv. et Gr.*, p. 164.
2. C'est nous qui soulignons.
3. *Ibid.*, p. 164.
4. *Ibid.*, 166-167. C'est nous qui soulignons.
5. Voir ci-dessus et voir aussi dans le livre du P. Bouillard, p. 195, p. 218. Cette distinction paraît vraiment trop réelle pour être rendue par l'expression « les deux aspects de la grâce », que nous venons de relever.
6. Voir ci-dessus. On se rappelle comment cette motion a été définie : elle est « le mouvement même de la créature, en tant qu'il dépend de Dieu comme de sa source » (*Conv. et Gr.*, p. 198).
7. *Conv. et Gr.*, p. 170-172.

Saint Thomas « distingue une double grâce : l'une forme ou habitus, l'autre motion[1] ». La grâce-motion diffère de ce que nous appelons la grâce actuelle en ce qu'elle n'est jamais une grâce élevante. L'élévation ne se fait et ne peut se faire que par les habitus et c'est pourquoi tout acte surnaturel suppose une puissance élevée par un habitus surnaturel. Cette grâce-motion n'est que le concours divin universel qu'on aurait tort de distinguer en naturel et surnaturel. Elle n'est pas une entité distincte, elle est le mouvement même de la créature en tant qu'il est produit par le Créateur.

La grâce-habitus est pour saint Thomas ce qu'elle est pour nous. Cependant son rôle apparaît plus étendu. C'est à elle que saint Thomas attribue le rôle élévateur que nous attribuons à la grâce actuelle. A elle encore, saint Thomas tend de plus en plus à attribuer un rôle moteur. Il est porté à la considérer comme une motion. La motion, d'ailleurs, ce n'est pas tant la grâce sanctifiante elle-même (Saint Thomas ne renonce pas à la considérer comme un habitus) que l'infusion de la grâce sanctifiante. Il eût été logique d'aller plus loin, de rejeter le concept de grâce-habitus et de ne plus considérer la grâce que comme une motion, une action continue de Dieu dans l'âme, rejoignant ainsi la pensée de saint Augustin. Saint Thomas n'est pas allé jusque là, par excès de fidélité à une notion aristotélicienne dès lors reçue en théologie, et dont il croyait sans doute l'antiquité plus vénérable.

Est-ce à dire que le P. Bouillard considère comme périmé le concept de grâce-habitus ? De la distinction classique entre grâce-habitus et grâce-motion ne veut-il retenir que la grâce-motion, dont les grâces sanctifiante et actuelle seraient les deux espèces, la première étant une action continue, la seconde une action transitoire de Dieu dans l'âme ? Malgré la déclaration initiale où il se défend de vouloir soutenir sur la grâce quelque thèse que ce soit cela semble bien ressortir de deux passages de son livre[2].

Il paraît bien, en effet, qu'il considère comme incompatibles les deux conceptions que l'on peut se faire de la grâce sanctifiante : habitus ou motion continue, puisqu'il juge que, chez saint Thomas, la seconde aurait dû logiquement supplanter la première. On ne peut guère douter par ailleurs que ses préférences personnelles n'aillent à la grâce motion continue, car il la présente non seulement comme la notion de la grâce que l'on trouve chez saint Augustin, mais comme celle que l'on trouve chez saint Paul et dans l'Evangile.

1. *Conv. et Gr.*, p. 218.
2. Voir aussi p. 221-222 comment il défend cette position contre l'objection qu'on pourrait tirer du Concile de Trente : le Concile de Trente « n'a-t-il pas... conféré à la notion de grâce-forme un caractère définitif ? »

Citons quelques phrases des passages auxquels nous faisons allusion. « Il semble qu'à partir du *Contra Gentiles*, saint Thomas ait remarqué de plus en plus que la notion d'habitus ne recouvrait pas tout ce que l'Écriture et les Pères entendaient par grâce, même si l'on n'envisageait que la grâce de la justification. Celle-ci apparaît souvent dans l'Évangile, chez saint Paul ou saint Augustin, comme une action de Dieu en nous, et une action continue. C'est un aspect que ne faisait pas valoir la notion aristotélicienne de forme. Aussi saint Thomas était-il conduit, comme Albert le Grand, à lui juxtaposer celle de motion. Il était trop aristotélicien lui-même et trop fidèle à la tradition, pour rejeter l'idée de grâce-habitus, qui n'avait cependant pas plus d'un siècle d'existence. Mais il en venait à la subordonner à celle d'action divine[1] ».

Plus loin l'auteur compare, non pas précisément les deux notions concurrentes de la grâce sanctifiante que l'on trouve chez saint Thomas, mais, ce qui revient au même, les deux représentations concurrentes, les deux schèmes qu'il présente de la conversion. Le premier est le schème aristotélicien de la génération : dans la conversion, le libre arbitre est comme une matière que la grâce vient informer[2]. La grâce est donc conçue comme une forme. Le deuxième schème présente le libre arbitre comme un mobile et la grâce comme une motion :

« C'est la superposition de ces deux schèmes qui rend la pensée de saint Thomas, dans la *Somme*, si complexe et si difficile à saisir. S'il avait suivi jusqu'au bout l'évolution commencée, il aurait abandonné le schème matière-forme, cessé de concevoir la justification selon le type aristotélicien de la génération. Il eût alors pensé que la grâce de la justification est la conversion elle-même, l'acte de charité, en tant qu'il nous vient de Dieu et nous introduit à la vie divine. Il était parfois tout près de cette notion où le conduisaient le Bible et saint Augustin. Mais il ignorait que la notion de grâce-forme, au sens aristotélicien du mot, était d'introduction récente en théologie ; et il était lui-même trop attaché au philosophe pour la rejeter. Il s'est contenté de la subordonner à celle d'action de Dieu. De là est résultée une théorie complexe, où deux plans de pensée sont superposés.

« Une pareille théorie était particulièrement instable... [3]»

1. *Conv. et Gr.*, p. 137-138.
2. On trouvera cette notion développée p. 49-54. Ainsi : « Saint Thomas montre la liaison intime de la grâce et du libre arbitre dans l'action. Ils ne sont pas simplement conjugués, mais composent un seul principe, comme matière et forme constituent un être un. » (p. 53.) Voir aussi p. 217.
3. *Conv. et Gr.*, p. 171.

Ainsi donc, saint Thomas n'est pas allé jusqu'au bout de sa pensée. Il tenait trop à Aristote, qu'il aurait fallu lâcher sans regret. C'est aux théologiens modernes d'achever l'évolution commencée. La conclusion de l'ouvrage va les y inviter.

IV. — LA CONCLUSION

Cette conclusion est d'une portée beaucoup plus vaste que l'étude historique où elle s'appuie. De l'observation d'un cas bien délimité de l'histoire de la théologie, elle passe aux lois générales de l'évolution de la science théologique. Aussi croyons-nous qu'elle ne s'imposerait pas nécessairement, même à qui tomberait d'accord de tout le reste de l'ouvrage. Ce n'est pas une conclusion au sens logique du mot : elle dépasserait de beaucoup les prémisses. C'est l'énoncé d'une théorie générale, à laquelle tout ce qui précède pourrait servir d'exemple, d'illustration.

De saint Thomas à notre époque la théologie de la grâce a évolué. La théologie de saint Thomas est marquée par son temps, ses tendances personnelles. « Ce qui frappe le plus sans doute, c'est sa marque aristotélicienne[1] ». Rien d'étonnant à cela : saint Thomas. « suivait l'engouement de son époque[2] ». Ce caractère aristotélicien, « la théologie moderne l'a bien conservé en partie ; mais elle a jeté beaucoup de lest[3] ». De fait les différences sont notables ou même profondes. A noter surtout l'apparition dans la théologie moderne de la notion de grâce actuelle élevante, notion étrangère à saint Thomas, et qui modifie les perspectives de sa théologie.

Mais tout ne change pas dans la théologie. Il y a dans les formes successives qu'elle prend au cours des âges « un invariant ». Cet invariant c'est avant tout l'affirmation de la vérité révélée. Ainsi l'histoire de la doctrine précise que nous venons d'étudier « est dominée par une affirmation fondamentale et constante : la justification est un don gratuit de Dieu ; c'est par grâce que l'homme sort du péché et accomplit le bien[4] ». Il faut même aller plus loin : pourquoi la théologie évolue-t-elle ? C'est pour maintenir intacte l'affirmation essentielle contenue en toute expression dogmatique. L'évolution est normale et nécessaire pour sauvegarder l'enseignement de la doctrine révélée. Car tout se tient dans un système théologique et chaque correction que l'on y fait entraîne toute une série de retouches : « Pour maintenir dans de nouveaux contextes intel-

1. *Conv. et Gr.*, p. 212.
2. *Ibid.*, p. 216.
3. *Ibid.*, p. 212.
4. *Ibid.*, p. 216.

lectuels la pureté d'une affirmation absolue, les théologiens l'ont spontanément exprimée en des notions nouvelles. Quand l'esprit évolue, une vérité immuable ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et corrélative de toutes les notions, maintenant entre elles un même rapport. Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse[1] ».

Quelle est donc la nature de la vérité théologique ? Il faut se garder de la concevoir comme de tous points absolue. Les thèses théologiques peuvent contenir une vérité absolue, un invariant : c'est le donné révélé et même quelque chose de plus, « l'invariant ou l'absolu de l'esprit humain, principes premiers et vérités acquises, nécessaires pour penser le dogme[2] ». Tout le reste est contingent et variable. La part de contingent apparaît même considérable, car l'auteur admet qu'il entre du contingent dans tout exposé théologique ou même dogmatique :

« La vérité chrétienne ne subsiste jamais à l'état pur. N'entendons pas par là qu'elle se présente fatalement mêlée d'erreur, mais qu'elle est toujours encastrée dans des notions et des schèmes contingents qui déterminent sa structure rationnelle. Il n'est pas possible de l'en isoler. Elle ne s'affranchit d'un système de notions qu'en passant dans un autre... Jamais la vérité divine n'est accessible en deçà de toute notion contingente. C'est la loi de l'incarnation[3] ».

Quelle idée faut-il se faire de ce contingent ? Dans la pensée du R. P. Bouillard, il paraît bien n'être ni vrai ni faux. Il n'est pas faux, comme nous venons de le voir : la vérité chrétienne est toujours mêlée de contingent, mais non pas mêlée d'erreur. Il n'est pas vrai, puisque rien ne s'oppose, semble-t-il, à ce qu'un jour on vienne à dire le contraire. Il paraît être quelque chose qui se tient en marge de la vérité. Les théologiens se font donc illusion qui s'imaginent découvrir et présenter les vérités éternelles dans leur objectivité.

Leur travail n'est d'ailleurs pas arbitraire ; il s'impose, comme nous l'avons vu, et il est le facteur du progrès théologique[4]. Ce serait même renoncer à ce progrès que de s'attacher induement à des formules périmées. Il ne faut pas confondre ce qui est contingent et ce qui est absolu ; et c'est pourquoi c'est entraver le progrès théologique que de tenir obstinément à Aristote.

La pensée moderne s'est libérée de la Physique aristotélicienne. Il faut que la théologie abandonne à son tour « les explications désuètes, les schèmes vieillis, les notions mortes » qu'elle en a hérités.

1. *Conv. et Gr.*, p. 219.
2. *Ibid.*, p. 221.
3. *Ibid.*, p. 220.
4. *Ibid.*, p. 223-224.

A plus d'un cette conclusion paraîtra quelque peu révolutionnaire. Assurément on ne peut douter que certains énoncés théologiques, sans être faux, ne soient conceptuellement imparfaits et par conséquent sujets à une révision accidentelle. On peut même dire qu'il entre du contingent dans tout exposé doctrinal, si l'on entend par là la forme abstraite et discursive que la raison impose nécessairement à la vérité. La question est de savoir si le P. Bouillard n'exagère pas la portée de ces observations. Il est certain que sa conclusion, qu'il le veuille ou non, donne une idée passablement relativiste de la vérité théologique. Nous croyons pourtant que cela tient en partie à l'allure polémique qu'il lui a donnée, et que ses positions ne sont pas aussi absolues et intransigeantes qu'il paraît d'abord.

Tel est l'ouvrage que nous nous proposions de présenter. Nous laissons à plus compétent le soin d'en discuter les thèses. Nous avons voulu seulement les faire connaître et nous en avons dit assez pour qu'il apparaisse que le livre n'aura pas les suffrages de l'orthodoxie thomiste. Même en dehors des milieux thomistes, on lui reconnaîtra sans doute plus de franchise et d'audace que de circonspection. Certes la théologie dogmatique a besoin d'être constamment rajeunie. Mais elle est conservatrice de caractère et il ne faut pas trop la bousculer. Personne cependant, parmi ceux qui étudient la grâce ou qui s'appliquent à connaître la pensée du Docteur Angélique, ne saurait se désintéresser de cette thèse, ni refuser à l'auteur l'estime due à un travailleur et un théologien épris d'histoire, soucieux de repenser les problèmes d'autrefois et les problèmes de toujours d'après des documents de première main.

Alfred Farne A. A.

QUESTIONS RELIGIEUSES ET MYSTIQUES

I. — ÉDOUARD LE ROY

Le dernier ouvrage de M. Édouard Le Roy[1] attire évidemment l'attention, par la qualité de l'auteur, dont le renom est accru du prestige de l'Académie française qui l'a depuis peu accueilli parmi ses membres; par le sujet traité, sur un thème qu'il a longtemps médité et sous un titre presque identique à celui de son dernier livre, *le Problème de Dieu*, 1929 ; enfin par le milieu qui l'a vu naître, le « Centre de Recherches philosophiques et spirituelles », qui répond à un vrai besoin de notre époque où tant d'esprits désemparés, sinon dévoyés par les théories de maîtres incroyants dont ils ont dû suivre les leçons ou par les lectures qu'ils ont dû s'imposer, cherchent la voie qui les conduira sûrement à la paix spirituelle. Ce n'est pas cependant sans inquiétude que l'on ouvre le livre, quand on se rappelle les sévérités dont l'Église a dû user à l'égard de la plupart des écrits de M. Le Roy et l'on souhaite trouver enfin une œuvre qui donne une note apaisante, d'autant que le sujet proposé est une simple Introduction. Il n'est pas douteux d'ailleurs que les intentions de ce catholique pratiquant, qui ne cache pas sa foi, ne soient excellentes. Il veut ramener à Dieu ceux que les anciennes méthodes déroutent. Son insistance sur la vie est, de fait, bien propre à lui attirer des sympathies. Quand il parle de Dieu, il a la hantise de l'Idéal et il exorcise l'anthropomorphisme avec énergie : cela ne peut qu'être approuvé, surtout chez un philosophe. Plus que d'autres, il va à Dieu de toute son âme, et c'est là un bel exemple. Disciple de Bergson, ou mieux son continuateur, car sur bien des points, même essentiels, il a sa note propre, il a, comme lui, fait appel au mysticisme chrétien, plus que lui encore, ce qui est normal de la part d'un chrétien. A tous ces titres, l'œuvre de M. Le Roy mérirait d'être étudiée avec une sympathique attention.

Le livre contient huit conférences et cinq notes en appendice.

La première des conférences, donnée le 26 novembre 1942, présente le programme du *Centre de Recherches philosophiques et spirituelles*

1. *Introduction à l'étude du problème religieux,* 256 p., in-16, Paris, 1944.

et en fixe l'esprit. Les sept autres reprennent les points essentiels indispensables pour poser le problème religieux dans son ensemble, sans entrer néanmoins au cœur des questions, puisqu'il s'agit d' « une enquête préliminaire », la seule « que puisse entreprendre avec ses seules ressources le pur philosophe » (p. 7). Le souci de la méthode y est prédominant, et c'est dire que le choix des sujets a été soigneusement arrêté. « Le seul but qu'on se propose est de réfléchir aux questions de méthode prises comme elles peuvent l'être, avant n'importe quelle adhésion de foi définie, dans les perspectives préalables d'une pensée désireuse de lumière commune et attentive à se prémunir contre toute pétition de principe » (p. 8).

M. Le Roy a le goût de la science et nous le voyons dès le début de son exposé rappeler avec ampleur les magnifiques progrès réalisés en ce domaine connu sous le nom de science. M. Le Roy en déduit la nécessité d'adapter à de telles données les éléments de philosophie proprement dite qui s'y trouvent associés. Il estime « impossible aujourd'hui d'aborder une question quelconque de spiritualité, fût-ce la question religieuse, indépendamment de la science et des habitudes nouvelles que l'esprit a contractées en la pratiquant » (p. 41).

Dans le programme, du reste, il avait bien prévenu son auditeur ou son lecteur éventuel d'avoir à se détacher même d'un certain « fonds de catégories et de principes, qu'il acceptait comme ayant de droit portée universelle » (p. 15). La question se pose même « à propos des idées maîtresses et des premiers principes ». Ainsi la raison, « une raison en devenir », serait soumise « à une obligation d'incessante réforme » (p. 16). On voit que M. Le Roy passe sans effort de l'ordre physique à l'ordre métaphysique, et n'hésite pas à tout reconsidérer, même les principes, à la lumière pour lui décisive de l' « idéalisme ».

On a reproché à M. Le Roy de compromettre l'intelligence. Il s'en défend, sans nier ses attaques contre l'intellectualisme, car il veut seulement ramener l'esprit aux sources vives de l'action pour qu'il s'y retrempe et s'y affermisse. Il ne s'agit pas d'ailleurs de « s'affranchir des labeurs d'une pensée précise et ferme. C'est tout autre chose, je dirai même c'est l'inverse que l'intelligence doit chercher : se nourrir de réalité concrète au contact immédiat de l'action vécue, jusqu'à faire que son exercice propre devienne lui-même au plein sens du mot une action. Il ne s'agit donc pas pour elle de négliger ou proscrire aucune de ses légitimes préoccupations antérieures : seulement de les rendre vivantes en subordonnant les consignes purement critiques aux gestes opératoires de l'invention. Contre l'intellectualisme, pour l'intelligence : ainsi conclurai-je donc » (p. 12).

*
* *

L'intellectualisme que M. Le Roy repousse n'est pas seulement une méthode ; c'est aussi une doctrine, notamment le réalisme. Sur ce point l'auteur est très catégorique et l'exposé des conférences est renforcé par les notes en appendice.

La première, sur le *réalisme ontologique* (p. 229-244), est fort claire. Elle écarte d'abord (p. 232-236) le réalisme dans sa « forme extrémiste », pour qui « l'Etre, l'Existant, le Réel est toujours un donné brut, extérieur ou plutôt hétérogène à la pensée, rebelle, hostile, inassimilable à ses efforts ; bref, c'est une *Chose* que l'on regarde comme posée indépendamment de toute activité consciente ; et cette chose contient, enveloppe nécessairement, a nécessairement pour fond une sorte de noyau opaque, étranger radicalement à la connaissance » (p. 233).

Il en rejette ensuite une forme modérée, posant en principe que « la connaissance n'atteint immédiatement qu'elle-même » (p. 236-241). C'est là en vérité un certain idéalisme, pour qui « il n'y a de donné au début que la pensée » (p. 238). « Une pensée, dit-on, est forcément la pensée *de quelque chose*, ou bien elle n'est pas déterminée, concrète. Non, il suffit qu'elle soit, par une qualité interne qui la différencie, *telle ou telle* pensée. Rien de plus. Et l'on ne gagne vraiment aucun avantage réel, au contraire, par l'emploi de cette formule contradictoire, trop souvent écrite inconsidérément : « le pensée *implique* un terme *extérieur* ». Au fond, la doctrine que je discute ici, prise telle qu'elle vient d'être formulée, méconnaît radicalement l'attitude et le point de vue de la philosophie depuis Descartes » (p. 240).

M. Le Roy n'aboutit pas pour autant au subjectivisme. Il est formel dans sa réprobation. « Est-ce à dire qu'alors on aboutisse à je ne sais quel psychologisme subjectiviste, où l'Etre, l'Existant, le Réel viendrait se confondre avec la Pensée individuelle ? Nulle méprise ne serait plus contraire à la saine intelligence philosophique. Voyons mieux les choses, en dépit des tendances naturelles du sens commun qui, moins que jamais, est ici le bon sèns. Je répète qu'en tout cela c'est de la Pensée qu'il s'agit, non de telle ou telle pensée d'individu, et que cette Pensée, dans son effort humainement vécu, est histoire, ascension, genèse, non système déjà clos, en sorte que la question reste ouverte à son sujet de savoir si le mouvement créateur qui la constitue s'achève en ce monde et avec lui, ou s'il tend vers un au-delà dont il resterait alors à justifier le mystère et dont peut-être elle recevrait dès à présent quelque motion qui, seulement, ne serait pas de l'ordre appelé « nature » (p. 242).

Il prétend même représenter « *un réalisme authentique*, le *vrai* réalisme » (p. 224). Écoutons-le : « La véritable réalité, au sens fort et plein du mot, ce ne sont pas les choses du dehors, ni même les sujets individuels en tant que fermés sur eux-mêmes et séparés les uns des autres : parce que la matière n'a pas d'en-soi et d'ailleurs ne nous intéresse qu'à titre de moyen pour notre action, sans laquelle vraiment elle n'est plus rien, parce que, d'autre part, l'individuation-chose implique matérialité. On ne saurait davantage trouver le suprême Réel dans le groupe humain, qui donne prise à la même critique. La véritable Réalité, elle est dans la motion créatrice qui anime chacun de nous et qui nous unit, source première de toute exigence réalisante, ajoutons *réalisante parce que spiritualisante* ». (p. 224).

*
* *

Dans cette conception, l'idéalisme s'attache en définitive à un *Idéal* qui est très proche de Dieu, s'il n'est Dieu même. Il est *la* Pensée qui soutient nos pensées, qui nous fait être et nous anime par une motion créatrice (p. 116). « Lorsque je pense, au fond, et dans la mesure où je pense *vraiment*, il y a en moi bien plus que moi-même : le passage de ce grand courant transindividuel qui se nomme *la* Pensée. Il me précède et me donne moi-même à moi-même ; sur lui, en quelque sorte, est prélevé mon propre moi en tant que centre d'invention et foyer de sentiment ; en lui je me vois naître à chaque instant et respirer comme sujet individuel. Chaque fois que je pense, je le perçois clairement ou sourdement qui me traverse et me vivifie. Plus ou moins, mais sans cesse, je puise à cette source et j'y trouve de quoi devenir personne spirituelle et morale ; et ainsi ce qu'il y a en moi d'individuel se subordonne à plus grand que moi. Que dire de plus, dans les bornes d'une simple introduction ? Cette Pensée qui me dépasse, mais à laquelle je reste immanent et où mes pensées particulières se réalisent, où elles respirent leur propre réalité, je la connais parce que je m'y trouve inséré, je la connais à mon point d'insertion en elle, à son passage en moi » (p. 95-96).

L'homme va de « sa pensée » à « la Pensée » par une *intuition immédiate* : « L'exigence *première* n'est authentiquement telle que si elle est perçue dans une lumière d'intuition immédiate ; et l'on sait ce que cela signifie : conscience d'activité opératoire en exercice direct » (p. 128-129). M. Le Roy précise aussitôt la manière dont s'opère « le constat de la Pensée ». Le philosophe part « de sa conscience individuelle ». En elle-même, « il découvre bientôt plus qu'elle

et ainsi arrive à la dépasser d'une certaine manière ». Il ne s'agit d'ailleurs et il « ne peut s'agir que de lente montée vers une intuition inaccessible d'abord, donc d'exercice comparable à une ascèse purifiante ». Au terme, par-delà les distinctions individuelles, « c'est une communauté d'esprit dont rien ne nous affranchit jamais » (p. 129).

Cette intuition est d'ordre *idéal*. Mais il nous faut ici entendre idée au sens fort de valeur. On doit en effet distinguer l'idée en tant que « phénomène d'ordre intellectuel, au sens restreint de ce dernier terme », et l'idée en tant que « valeur de vérité, grosse d'une exigence originale et autonome, constitutive d'un *devoir être*, d'un *mérite d'être* ayant *vertu* réalisatrice » (p. 79). Le positivisme s'en tient au premier point de vue (p. 80-81) ; l'idéalisme va plus loin, au moins dans la critique (p. 81-85), et dans un sens opposé à la psychologie commune ; il élève la pensée au rang de principe véritable, irréductible — pour peu du moins qu'on veuille parvenir à une explication intégrale » (p. 82). Il s'agit bien d'un élément primordial. « La pensée ne doit pas être tenue pour un accident supplémentaire qui s'ajouterait du dehors à l'être. La pensée est l'être même, le principe de toute position, l'étoffe de toute réalité. Rien n'existe en dehors d'elle ; ou mieux, parler d'un dehors en ce cas n'a aucun sens » (p. 84).

On notera d'ailleurs que pour en venir là, M. Le Roy reconnaît devoir s'appuyer sur un *postulat*, et avoue par là que la proposition n'est ni évidente ni démontrable :

« Pour que le problème de l'explication ne renaisse pas ainsi de l'acte même qui, par hypothèse, l'a résolu, je dois recourir à un postulat, celui-ci : que la pensée en jeu dans la construction de la doctrine — celle-là au moins — ne compte pas comme être, que c'est une sorte de phosphorescence irréelle, un regard-épiphénomène ouvert sur des choses qui n'en dépendant pas, et que ce regard est en soi négligeable au titre de l'existence » (p. 83).

Dans la philosophie de M. Le Roy, on s'élève donc à l'au-delà par une voie toute d'immanence. Les preuves classiques de l'existence de Dieu ne sont pas brutalement rejetées ; mais elles perdent une grande part de leur valeur, elles sont subordonnées à la thèse idéaliste exposée. Le principe de causalité lui-même n'a qu'une valeur réduite. Il est « loin d'offrir la signification univoque et simple que lui supposent les arguments classiques » (p. 110). « Comment continuer à voir dans le principe de causalité une base qui puisse être suffisante à elle seule pour fonder une démonstration de Dieu ? Si on l'a pu parfois, c'est qu'on tenait ce principe pour uniformément valable, sous sa forme grosse, à tous les degrés de l'existence. Or, voilà justement ce qui ne nous est plus possible.

En quel sens le principe de causalité serait-il applicable au Tout ? » (p. 111). L'auteur ne voit qu'un moyen de sauver l'argumentation traditionnelle, c'est d'y introduire, « à titre de moyen terme », une réflexion « qui porte sur la vertu et le rôle de la pensée » (p. 112). Ce rôle est absorbant et tout se ramène bientôt à voir *La* Pensée dans les pensées (p. 112-117).

* * *

Tout le chapitre v (p. 118-144), pivot de la thèse, condense en quelque manière les résultats acquis tout en préparant un nouveau bond en avant. On y affirme le caractère *indéfinissable* de Dieu, sa « transcendance absolue » (p. 119), ce qui écarte le panthéisme (p. 120), mais par ailleurs on voit jouer, dans la perspective idéaliste, le « principe d'immanence » qui « énonce l'impuissance radicale de la pensée à « sortir de soi » (p. 121). « Ce principe, même au niveau de la simple nature, n'est vrai sans restriction que de *la* Pensée, non de *ma* pensée. Par rapport à moi, individu pensant, ce n'est plus l'expression d'un fait, mais d'un idéal ou mieux d'un devoir : celui d'élargir *ma* pensée jusqu'à ce qu'elle aille, autant que faire se peut, aussi loin que *la* Pensée. Nul ne conteste, ni ne saurait contester que, pour une individualité finie comme la mienne, un monde extérieur existe, une réalité externe, que ma pensée individuelle ne tire pas d'elle même et qui diffère de ses actes propres » (p. 121-122).

Le principe d'immanence joue à plein quand il s'agit de Dieu, mais il ne nous apprend rien de positif sur lui. La personnalité de Dieu surtout reste obscure. M. Le Roy écarte avec horreur un Dieu conçu comme « une sorte de grand individu juxtaposé à d'autres individus inférieurs », conception proprement athée (p. 139), mais qui est une caricature. Il écarte aussi l'image de la personnalité humaine qu'il définit par la conscience « idéalisée jusqu'à l'infini » (p. 139), et il a raison. Il ne lui reste, dans sa méthode, que le recours à l'expérience personnelle. Sans doute, M. Le Roy recommande l'*analogie*, mais il écarte l'*analogie-ressemblance*, qui inclut « je ne sais quel abandon paresseux et illusoire au jeu de l'imagination métaphorique » (p. 123). Quant à l'*analogie-proportion*, l'auteur l'entend d'une façon très personnelle : « Je propose, quant à moi, une autre formule : Dieu est tel en soi que nous devons avoir par rapport à lui, en action et en pensée, le même groupe d'attitude et de démarches que requiert la présence de l'attribut A chez un homme, cela du reste sans les réserves qu'entraîne toujours l'imperfection humaine. Ainsi Dieu est pensé sous les espèces : 1° de nos devoirs envers lui,

au point de vue pratique ; 2° du branle dialectique par lequel notre esprit est dirigé vers lui, au point de vue spéculatif. Voilà comment j'interprète la *via eminentiæ* » (p. 124). Nous sommes bien prévenus qu'il s'agit là d'une interprétation spéciale à M. Le Roy.

La voie suivie par l'auteur aboutit donc à une impasse, témoin l'abandon des preuves classiques. Ce n'est pas que la méthode intérieure soit mauvaise, car elle est fondée sur l'observation de la vie de l'âme, dont saint Augustin a fait un usage si fécond ; mais elle est ici privée de l'élément essentiel que le saint Docteur tenait du platonisme : la valeur des principes, ces vérités éternelles qui ne sont pas tout dans sa preuve, comme on le dit trop souvent à tort, mais qui y jouent un rôle essentiel et qu'on ne peut ôter sans fausser l'argumentation. Faute de cela, M. Le Roy nous conduit à un Dieu sans substance, à la personnalité très vague. Il l'identifie avec la Pensée qui domine les pensées de l'homme, et dont celui-ci prend non pas tant une nette connaissance qu'une certaine conscience.

*
* *

Les insuffisances de cette méthode sont reconnues par l'auteur qui compte justement sur la mystique pour les combler, comme le fit Bergson. Il y recourt dans les trois dernières conférences et très spécialement dans la dernière, la huitième (p. 201-228). Mais ce correctif, loin de donner satisfaction, aggrave singulièrement la position doctrinale de l'ouvrage. Ceux-là même qui portent le plus d'intérêt à la mystique parmi les chrétiens et sont même partisans de son extension, sont d'autant plus exigeants sur sa qualité et sa valeur. Or ils sont ici loin de compte.

On peut même dire que l'appel de Bergson au mysticisme avait une tout autre portée. Il accordait aux grands mystiques chrétiens une place hors pair, bien au-dessus de tous les autres mysticismes, dont il avait dressé l'inventaire ; il attribuait ainsi à saint Paul, à sainte Thérèse un crédit qui était refusé aux autres. Loin de s'appuyer sur lui-même, Bergson s'attache donc à l'expérience d'hommes supérieurs, dont le témoignage complète les données insuffisantes de l'esprit humain. Quoi que l'on puisse penser de la nécessité de ce recours et de sa valeur philosophique, il est manifeste que Bergson rendait ainsi au mysticisme chrétien un hommage d'un prix d'autant plus élevé qu'il venait d'un étranger. M. Le Roy fait appel aux témoignages de l'histoire, mais plus encore, et, en définitive, presque exclusivement, à celui de la conscience individuelle. Cette attitude pose le problème sous un jour tout différent de celui de Bergson. Il ne s'agit plus de reconnaître la valeur du mysticisme

de saint Paul et de sainte Thérèse, sur quoi il est aisé de se mettre d'accord ; c'est le mysticisme universel qui est mis en cause, et cela vaut la peine qu'on y regarde de près.

M. Le Roy écarte avec fermeté les caricatures courantes de la mystique : charlatanisme, déséquilibre mental, système de négations (p. 24-25). Il insiste sur l'expérience du divin, qui peut exister d'ailleurs à des degrés infinis (p. 25-26). Il en décrit les sommets en termes acceptables, quoique son guide, Bergson, ne soit tout de même pas un Docteur de l'Église (p. 27-29). L'exposé aboutit à cette conclusion : « Le sommet, si l'on ose en assigner un, c'est l'union d'amour, l'union parfaite, inspiratrice d'amour agissant, où l'on reçoit réponse vivifiante, où l'on découvre que la vérité nous cherchait plus ardemment et plus efficacement que nous ne la cherchions nous-mêmes, où la volonté personnelle ne fait plus qu'un avec l'exigence première et transfigure en elle tous les gestes retrouvés de la vie active. Alors l'existence et la personnalité de Dieu ont cessé de faire question : elles sont perçues dans une lumière d'évidence ineffable, dont on voit qu'elle n'a de limites que les nôtres. Pareillement se révèle, autant que l'accès nous en est permis, la nature de Dieu : amour si pur et si libre, si souverain, qu'il devient créateur et donne l'être même à ses objets » (p. 28-29).

Dans ce texte, un petit mot, insidieux, doit être relevé avec soin : *alors*, qui précède : « l'existence et la personnalité de Dieu ont cessé de faire question ». Aurait-il donc fallu attendre jusque-là pour que ces deux vérités fondamentales de toute religion soient admises en toute certitude ? On hésite à croire, malgré le contexte, que telle soit la portée de cette formule, bien que l'ensemble de l'ouvrage tende précisément à retarder presque sans fin l'acquisition pleine de ces données rationnelles élémentaires. Il est dit heureusement à la dernière conférence qu'on en acquiert la certitude dès les premiers degrés de l'expérience mystique : « Nous faisons ainsi retour à l'expérience de vie spirituelle. Je l'avais invoquée dès la première esquisse d'un programme d'ensemble, à propos des mystiques et de ce que leur exemple suggère. Mais il faut la prendre cette fois à ses débuts » (p. 209). Tenons-nous-en à cette indication nette.

Cette « expérience de vie spirituelle » commençante, décrite par M. Le Roy (p. 209-216), fait partie de l'effort accompli pour trouver Dieu, non seulement d'un point de vue intellectuel, mais d'un point de vue moral (p. 201-209), « qui apporte un précieux supplément de lumière au problème de la personnalité divine » (p. 209). L'auteur a tranché la question de l'existence divine par l'affirmative, mais avec bien des réserves : « Procéder ainsi, ce n'est pas établir démonstrativement, à partir de quelque principe antérieur, qu'il faut croire en Dieu ; l'esprit se borne à constater qu'au plus intime

fond de lui-même et nonobstant toute apparence contraire il y croit, parce que vivre, pour lui, c'est y croire, étant incapable d'émettre à cet égard un doute, sans que l'acte seul d'émission soit un acte de foi implicite » (p. 208).

Dans la description de l'expérience intérieure, sans faire appel à une inspiration privée, — ce qui serait de l'illuminisme, — M. Le Roy insiste sur les dispositions morales, sur la prière, qui doit être surtout vivante : « il faut qu'à une minute précise et concrète, se recueillant, saisissant toute son âme jusqu'aux profondeurs, on lui fasse produire la réalité de l'acte » (p. 212). C'est par elle que l'on écarte les conceptions grossières de Dieu et que l'on acquiert enfin le sens profond de sa personnalité : « Faute d'une expérience je suis le premier à reconnaître que la personnalité de Dieu risque de n'être conçue le plus souvent que sous une forme anthropomorphique, vraiment grossière et tout imaginative » (p. 214). Il conclut que seule l'expérience religieuse « peut donner satisfaisante réponse au problème de la personnalité divine : la réponse d'une intimité cœur à cœur » (*Ibid.*).

De nouveau on nous rappelle les hauts sommets de l'expérience mystique, pour montrer la distance qu'il y a des « premières étapes de la vie spirituelle » aux « suprêmes ascensions », et pour affirmer aussi *le lien* de continuité qui existe des uns aux autres (214-215). C'est la trame de tout le livre et c'en est sans doute le point le plus faible. En réalité, nous nous trouvons là en présence d'une confusion perpétuelle du naturel et du surnaturel. On insinue, on déclare que les premiers dégrés de l'expérience de vie spirituelle sont le commencement de la mystique ; qu'il y a là une mystique véritable, en rapport étroit et direct, quoique lointain, avec les cimes. Il faut dire nettement : c'est là peut-être de la mystique, mais non pas de la mystique chrétienne.

*
* *

La mystique en général est une *certaine expérience religieuse du divin*. Tout effort pour s'élever à Dieu, spécialement dans la religion ou dans une philosophie religieuse, doit apporter une certaine aptitude à saisir les réalités spirituelles. Son exercice s'accompagne normalement, comme toute activité noble des facultés, d'une certaine dilatation de l'âme qui a quelque analogie avec les joies mystiques proprement dites, sans néanmoins se confondre avec elles. Ces dernières expériences seules sont spécifiquement chrétiennes. Bergson, qui avait à merveille saisi leur supériorité, les mettait bien à part ; M. Le Roy est plutôt frappé par leur parenté

avec les autres et les situe dans la même ligne, malgré la diversité des degrés. Là est le danger de sa conception.

Il est en effet capital de préciser ce point sous peine des plus graves confusions, dont la mystique elle-même aurait tant à souffrir. La mystique ne consiste pas en phénomènes rares et extraordinaires, comme on l'a enseigné quelque temps en certaines écoles. Elle est quelque chose de plus profond, de plus substantiel ; c'est un épanouissement supérieur de la vie divine dans les âmes. Elle est donc en soi à la portée de tous, en ce sens que tous étant appelés à la vie de la grâce, le sont aussi indirectement à la vie mystique. Mais en fait ceux qui en vivent sont assez peu nombreux. Ils constituent une élite, dont la force, du reste, est précisément dans la qualité de la vie spirituelle qui les anime. La théorie de M. Le Roy compromet cette valeur, parce qu'il suppose une véritable continuité entre les aspirations naturelles vers Dieu, qui représentent pour lui les premières étapes de la mystique, et les expériences mystiques des saints. En réalité, la ligne est totalement brisée, au moins en deux points : d'abord par la distinction entre la vie naturelle de Dieu dans l'âme, à titre d'illumination de l'esprit, par exemple, comme s'exprime saint Augustin, et la vie d'adoption filiale : la première appartient à tout homme, et la seconde seulement au chrétien baptisé qui a gardé ou recouvré la grâce de son baptême. Parmi les chrétiens eux-mêmes, il y a ceux qui mènent une vie commune, vertueuse, selon un mode d'action qu'on peut appeler humain, avec l'aide de la grâce d'ailleurs ; et il y a, au-dessus, ceux qui mènent une vie mystique, par une soumission totale à la conduite de l'Esprit-Saint. Bien que ceci puisse être regardé comme le développement normal de la grâce d'adoption, il n'en faut pas moins y voir une intervention spéciale de Dieu, dont les écrits des saints, depuis saint Paul jusqu'aux plus récents auteurs spirituels, décrivent les règles avec grande netteté. On n'en trouve aucun écho dans l'ouvrage de M. Le Roy.

Il me dira qu'il ne pouvait entrer en ces détails puisqu'il faisait une œuvre de « pur philosophe », envisageant tout « à un point de vue strictement rationnel » (p. 7-8). Mais il est sorti lui-même de ce cadre en invoquant les mystiques chrétiens proprement dits, et il a bien fallu le suivre sur ce terrain compromettant pour lui.

Pour toute mystique, il faut partir d'ailleurs d'un Dieu nettement connu par la raison, et un Dieu personnel. En tout cas, cela s'impose dans la mystique chrétienne ; il faut y ajouter une foi très ferme, accompagnée d'espérance et de charité ; il y faut, en outre, l'intervention de l'Esprit-Saint par les dons. Sans expliciter tout cela, il y avait lieu d'en tenir compte et sûrement cela n'a pas été fait. M. Le Roy aspire à donner de Dieu une idée très

pure, dégagée des images populaires qui trop souvent alourdissent la représentation que l'on s'en fait. Rien de mieux. Mais si l'intention est noble, la méthode adoptée est franchement délétère ; elle désagrège sans rien construire. Sans doute, pour les mystiques, et les plus grands, Dieu est tout « ténèbres » ; mais la haute idée qu'ils ont de lui et qui les fait recourir à la négation de certains attributs, est accompagnée d'une vue très nette de la ressemblance qu'il y a entre certaines réalités connues et Dieu. D'où le recours à « l'analogie-ressemblance » dont certains Pères, saint Augustin notamment, ont fait un si heureux usage, et que M. Le Roy rejette avec une légèreté qui étonne en une matière si grave.

J'ajouterai enfin que l'estime de M. Le Roy pour la mystique le trompe peut-être un peu, quand il la met au service de la recherche philosophique. C'est plutôt l'inverse qui devrait être pour un chrétien. Il est vrai que les préjugés de l'auteur contre l'apport de l'intellectuel l'obligent à chercher des points solides ailleurs, et tout cela n'est pas sans inconvénient, même dans l'ordre de la méthode. Mais pour ce qui est notamment de la méthode spirituelle, il est indiscutable que les dons mystiques sont avant tout destinés à faire réaliser l'union à Dieu dans l'amour : tout le reste n'est que moyen. Ici on croirait que tout est destiné à aider un penseur à construire une théorie ou à élaborer un système. Il y a là une erreur de perspective, peut-être une déformation du sens religieux. Autant on trouve normal que le savant dans son bureau se mette sous le regard de Dieu et le transforme en sanctuaire, autant on trouverait déplaisant qu'il aille s'installer en plein sanctuaire pour en faire un lieu de travail.

Au demeurant, pour conclure cette longue recension, je trouve nécessaire de reprendre le mot sévère du R. P. Sertillanges à propos de la « position religieuse » de M. Le Roy. Il la juge « incomplète et dangereuse »[1]. La note mystique qu'y ajoute le dernier livre ne permet pas de penser autrement. Et je dis cela avec un immense regret, celui de voir tant de prestige, tant de science et de talent compromis, alors que tout cela aurait pu servir si bien une grande cause, celle de la vie intérieure où le monde moderne en quête de Dieu voudrait tant entrer. Mais sous la plume de M. Le Roy cette voie devient une piste qui se perd en plein désert. Elle y trouve bien quelques oasis, mais elles sont espacées et leurs eaux sont loin d'offrir toute garantie aux âmes avides de l'eau qui jaillit jusqu'à la vie éternelle, la seule dont puissent s'abreuver les mystiques chrétiens.

1. *Le christianisme et les philosophes*, p. 405.

II. — VLADIMIR LOSSKY

M. Vladimir Lossky, théologien russe, membre laïc de la Communauté orthodoxe de Paris, a donné en 1944 à la même collection que M. Le Roy, sous le patronage du même *Centre de Recherches philosophiques et spirituelles*, un ouvrage de type identique, sur un sujet très différent, mais qui fait lui aussi une large part à la mystique chrétienne, comme l'indique son titre : *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient.*

Dès le premier contact on se trouve ici en un milieu très différent de celui où évoluait le P. Serge Boulgakof, doyen de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris. La théologie de ce dernier était modernisante et l'auteur qui l'attaque depuis longtemps, le traite encore ici sans ménagement à l'occasion. On voit immédiatement chez M. Lossky combien, en fait, les orthodoxes sont proches des catholiques sur les points essentiels des croyances et de la vie chrétienne. Chacun sait que les Églises d'Orient ont comme nous les sept Sacrements et la Messe, une hiérarchie pareille à la nôtre, et des rites identiques au fond, malgré de notables différences de gestes et de paroles.

La religion chrétienne a indiscutablement dans les pays orthodoxes une forte vitalité. Elle est d'ordinaire une institution d'État et se maintient comme une force nationale reconnue, bénéficiant sans doute de ce privilège, mais tirant aussi d'elle-même une large part de sa puissance. L'une de ses meilleures influences s'est manifestée dans la famille, qu'elle a su garder religieuse et féconde, malgré es atteintes portées par le divorce dans les classes élevées. Sans doute, les observateurs de dehors sont frappés par le fait que le culte de l'eucharistie et la communion fréquente y sont moins en honneur que dans les milieux catholiques pratiquants ; la culture religieuse proprement dite est manifestement moins profonde, d'où les différences de caractère qui séparent des chrétientés de même sang, mais de droit et de rite distincts. Il ne faut pas que ces divergences fassent oublier l'accord essentiel sur le fond des pratiques religieuses de part et d'autre.

En se présentant comme membre de la confrérie de saint Photius, l'auteur ne cache pas son drapeau. Il ne peut donc s'étonner qu'on lui dise en toute franchise ce qu'un catholique pense de sa thèse.

La pièce centrale en est certainement le chapitre IV consacré aux « énergies incréées » (p. 65-86). C'est la doctrine élaborée par Grégoire Palamas au XIVe siècle pour défendre l'oraison des moines du Mont Athos. Elle consiste à distinguer en Dieu même, les énergies de l'essence, indépendamment de la Trinité. Il condense l'essentiel de sa pensée en ces lignes : « La présence de Dieu dans ses

énergies doit être entendue dans le sens réaliste. Ce n'est pas une présence opérative de la cause dans ses effets : les énergies ne sont pas des effets de la Cause divine, comme les créatures ; elles ne sont pas créées, produites du néant, mais s'écoulent éternellement de l'essence une de la Trinité. Ce sont les débordements de la nature divine qui ne peut pas se limiter, qui est plus que l'essence. On peut dire que les énergies désignent un mode d'existence de la Trinité en dehors de son essence inaccessible. Dieu existerait donc en même temps dans son essence et en dehors de son essence. Se référant à saint Cyrille d'Alexandrie, Palamas déclare : *à l'énergie il est propre de créer, à la nature il est propre d'engendrer*. En niant la distinction réelle entre l'essence et l'énergie, on ne pourrait poser une limite bien nette entre la procession des personnes divines et la création du monde ; l'une comme l'autre seraient également des actes de la nature. L'être et l'action de Dieu se présenteraient alors comme identiques et ayant le même caractère de nécessité, selon saint Marc d'Ephèse (xve s.). Il faut donc distinguer en Dieu la nature une, les trois hypostases et l'énergie incréée qui procède de la nature sans se séparer d'elle dans cette procession manifestatrice » (p. 71).

Aucun théologien sérieux, pas plus qu'un philosophe, ne retiendra cette distinction en Dieu de la nature et des énergies incréées. Il est trop facile de dire que la philosophie n'a rien à voir en la matière et que la religion présente des antinomies qui, loin de faire difficulté, sont une preuve de sa vérité, au nom de la transcendance divine Le vrai de la foi ne s'oppose pas au vrai rationnel, et si certaines antinomies sont posées, comme dans la Trinité, on ne peut les admettre que sur une affirmation formelle de Dieu révélant la vérité et sur le point précis en cause.

La distinction des énergies, en dehors de la distinction Trinité et essence est surtout l'œuvre de Palamas, et ses disciples l'avouent en essayant de l'expliquer : « Il ne faut pas s'étonner de ne pas rencontrer chez les anciens la distinction claire et nette entre l'essence de Dieu et son opération (p. 76). Du reste, Palamas lui-même déclarait qu'il s'agissait là de « mystères demeurés cachés jusqu'à ce jour ».

Pour justifier sa position, M. Lossky recourt à l'opposition systématique des Églises d'Orient et d'Occident et sur des points où l'on était loin de l'attendre. L'esprit de division est très net : « Nous ne voulons pas faire de la *théologie comparée*, ni encore moins renouveler les polémiques confessionnelles. Nous nous bornons ici à constater le fait d'une différence dogmatique entre l'Orient et l'Occident chrétien, avant de passer en revue quelques éléments de théologie qui sont à la base de la spiritualité orientale. Ce sera à nos lecteurs de juger dans quelle mesure ces aspects théologiques de la mystique

orthodoxe peuvent être utiles pour la compréhension d'une spiritualité étrangère à la chrétienté occidentale. Si, tout en restant fidèles à nos attitudes dogmatiques, nous pouvions arriver à nous connaître mutuellement — et surtout en ce qui nous rend différents, — ce serait certainement une voie vers l'union plus sûre que celle qui passerait à côté des différences. Car, pour citer la parole de Karl Barth, *l'union des Églises ne se fait pas, mais on la découvre* » (p. 20).

A la fin de l'ouvrage, en conclusion, cette différence est nettement présentée comme une opposition : « Deux traditions séparées s'opposent l'une à l'autre. Même ce qui leur a été commun jusqu'à un certain moment reçoit rétrospectivement un accent différent, apparaît à présent sous un autre jour, comme des réalités spirituelles appartenant à deux expériences distinctes. Dorénavant, un saint Basile ou un saint Augustin seront différemment interprétés, selon qu'on les considère dans la tradition catholique romaine ou orthodoxe. C'est inévitable, car on ne peut admettre l'autorité d'un auteur ecclésiastique, si ce n'est dans l'esprit de la tradition dont on se réclame. Dans notre exposé, nous avons essayé de mettre en relief les caractères propres à la tradition de l'Église orthodoxe, en nous basant exclusivement sur les témoignages des Pères orientaux, afin d'éviter toute confusion ou malentendu possibles » (p. 236-237).

Quel est le but de ces tendances ?

Veut-on uniquement retenir dans l'orthodoxie séparée les Russes émigrés qui, constatant très vite l'identité foncière des deux Églises, sont tentés hors de Russie de se rattacher au catholicisme, ou bien veut-on créer en France un mouvement vers l'orthodoxie ?

Indépendamment de cela, on abuse ici du culte profond que nous avons pour l'Église d'Orient en tant que continuatrice des Pères. Notre amour exige qu'elle leur reste fidèle. Or, manifestement ici il y a une déviation grave.

Et d'abord l'insistance même sur le mot Orient est tendancieuse.

*
* *

Systématiquement, M. Lossky oppose l'*Orient* à l'*Occident*. L'argument des climats est ancien ; au IVe siècle on en usait déjà à Constantinople pour plaider en faveur de l'Orient, parce que le Sauveur y était né ; à quoi saint Grégoire de Nazianze, le théologien ! — répondait avec esprit : « C'est aussi en Orient qu'on l'a tué ! » M. Lossky semble d'ailleurs disposé à reconnaître une valeur égale aux positions orientales et occidentales, mais il tient à leur opposition, ce qui étonne de la part d'un théologien. En réalité, la thèse n'est jamais exposée sur son vrai terrain, qui est celui de

la vérité, de la parole évangélique ou apostolique. Il insiste sur les traditions locales, mais, si respectables qu'elles soient en principe, elles ne sont acceptables en définitive que dans la mesure où elles sont conformes à la parole évangélique ou apostolique. Or, celle-ci est beaucoup moins alléguée par lui que les doctrines particulières d'un auteur ou d'une Église dont il reste à établir l'autorité en rapport avec ces documents fondamentaux. C'est le souci de la vérité qui doit tout diriger ici.

Et j'ajouterai l'*amour de l'unité*. Or, manifestement, cet amour de l'unité chez lui fait défaut, puisqu'il dresse contre elle des barrières qui risquent de maintenir les divisions existantes et même de les aggraver. L'auteur en effet cherche à donner à l'opposition de nouvelles bases dogmatiques ou plus exactement théologiques, ce qui est bien différent. La doctrine du *Filioque* en est le centre, mais c'est tout un échafaudage tendancieux qui est dressé dans ce but et il peut faire impression sur les esprits non avertis.

Le thème général de l'ouvrage est bien indiqué par son titre. Le mot Essai est modeste, mais il paraît bien destiné à préparer les voies à une œuvre plus assurée. En tout cas, il y a dans le livre un exposé d'ensemble de la théologie en vue de la vie spirituelle. On y insiste « sur le lien, indissoluble, entre la théologie et la mystique, entre la tradition doctrinale et la spiritualité » (p. 235). Le mot indissoluble est exagéré, si l'on entend condamner par là les exposés théologiques purement objectifs comme les aimait le moyen âge. Mais hors cette réserve, on doit approuver l'accent mis ici sur les avantages d'une théologie orientée vers la spiritualité, ou ceux d'une spiritualité bien établie sur la vérité révélée.

Le premier point sur lequel M. Lossky établit sa théologie des contrastes est celui de la connaissance de Dieu, dans le chapitre II bien intitulé : *Les ténèbres divines* (p. 21-41). L'Orient est particulièrement caractérisé par le sens de la transcendance de Dieu, d'où la méthode de négation en théologie (voie apophatique) ; tandis que l'Occident estime Dieu accessible à l'esprit, d'où le recours à la méthode affirmative (voie cataphatique). L'initiateur véritable de l'apophotisme serait le Pseudo-Denys l'Aréopagite, dont l'œuvre se répandit en Orient au VIe siècle. Avant lui on en trouve des traces, dit M. Lossky — non pas chez Origène, trop philosophe (p. 30) — mais chez les Cappadociens (p. 31-34). Mais le véritable maître en cette matière est Palamas, au XVIe siècle (p. 35). L'Occident a eu beau connaître l'Aréopagite, il n'est entré qu'à demi dans la voie de la transcendance. L'auteur montre que saint Thomas ne voit dans la théologie négative (p. 24) qu'un correctif de la méthode affirmative. Remarquons-le, ce correctif va d'ailleurs très loin et en

fait ne pose pas de limite. M. Lossky sans doute entend la formule *modo sublimiori* d'un simple processus dialectique. Mais saint Thomas ne pose pas cette réserve et en tout cas, en Occident comme en Orient, on a pratiqué non seulement la négation dialectique, mais ce que j'appellerai la *négation vivante*, celle de l'âme profondément religieuse qui dans son union à Dieu a le sens profond de la transcendance de Dieu vis-à-vis de tout concept, de toute image. C'est le b, a, ba de la mystique catholique et elle trouve excellente la formule de saint Thomas. Les plus grands mystiques mêmes peuvent s'y reconnaître, et ils l'entendent, eux, d'une tout autre manière que d'une simple négation dialectique. Rien ne prouve d'ailleurs que saint Thomas se bornât à ceci. En tout cas, on doit louer chez M. Lossky le souci qu'il a de dépasser la dialectique pure. C'est là peut-être ce qu'il y a de meilleur dans son livre et ce qui fait regretter de le voir compromis par ses vues étroites et ses géneralisations massives, car il n'est pas du tout prouvé que les tendances signalées, si elles existent, aboutissent aux oppositions qu'il a relevées.

Une exagération analogue se manifeste sur la Trinité (ch. III). L'auteur, s'appuyant sur le P. de Régnon, S. J., rappelle la tendance orientale à présenter le mystère par l'affirmation nette des personnes, sans détriment pour l'unité de nature, et la tendance latine à partir plutôt de la nature, sans négliger ou diminuer en rien les personnes. Tout cela est légitime, dit-il, mais M. Lossky aboutit en définitive à élever ces méthodes théologiques en dogmes et à opposer ensuite nettement l'Orient et l'Occident, alors que ni tout l'Orient ni tout l'Occident ne rentrent pleinement en ces catégories, témoin les divergences des Écoles d'Alexandrie et d'Antioche, d'autant que les oppositions sont loin d'être aussi tranchées qu'on le dit. Mais il le faut — pour bien établir la valeur propre de l'Église d'Orient. L'auteur écarte l'analogie de l'âme développée par saint Augustin, parce que cette comparaison s'appuyant sur l'amour aboutira à une dépendance d'origine du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils, ce qu'il doit absolument écarter par peur du *Filioque*. Tel est le procédé doctrinal du nouveau théologien. Ces exagérations sont d'autant plus regrettables qu'il y aurait dans les pages de son livre mainte suggestion intéressante. Les liens notés entre la théologie et la spiritualité seraient en principe excellents, si l'auteur savait garder la mesure. Et en aucun sujet les nuances ne sont aussi nécessaires que dans celui-ci, à propos de la mystique et de l'expérience religieuse en général.

*
* *

Avant tout, une question grave se pose ici. L'appel à l'expérience est présenté par M. Lossky avec un absolutisme que certains pourraient trouver suspect :

« La tradition doctrinale — jalons fixés par l'Église sur la voie de la connaissance de Dieu, et la tradition mystique — l'expérience acquise des mystères de la foi, ne peuvent être séparées ou opposées : on ne comprend pas les dogmes en dehors de l'expérience, on n'a pas la plénitude de l'expérience en dehors du vrai enseignement. C'est pourquoi, sur ces pages, nous avons voulu présenter la tradition de l'Église d'Orient comme une théologie mystique, — doctrine et expérience qui se conditionnent réciproquement » (p. 235).

Faut-il voir là une exigence modernisante, analogue à celle que découvre l'ouvrage de M. Le Roy, — ou seulement un rappel du lien normal qui unit la vérité et l'amour dans un christianisme intégralement vécu ? C'est manifestement cette seconde position qui répond à la pensée de M. Lossky. Ce qu'il a en vue, ce n'est pas un sentiment naturel, mais une expérience religieuse complétant la foi et la conduisant à son terme, l'union à Dieu. Mais il reste à voir quelle en est la valeur, et d'autant que cette expérience commande en grande partie la synthèse réalisée par l'auteur.

M. Lossky se défend de faire état dans son exposé de « la mystique proprement dite », c'est-à-dire des « expériences personnelles des différents maîtres de vie spirituelle » (p. 9). Et, en effet, il ne s'attarde pas à en décrire les diverses formes. Mais en réalité, c'est presque exclusivement sur de telles expériences qu'il s'appuie, car ses auteurs préférés sont surtout des ascètes qui puisent leur science dans l'inspiration. Il cite parmi les anciens : Macaire l'Égyptien (IVe siècle), dont les homélies spirituelles alléguées sont très discutées et au point de vue authenticité et au point de vue doctrine. (La citation de la page 217 confirme l'accusation d'euchitisme relevée contre ces homélies). Syméon le Nouveau Théologien (xe-xie s.) est lui aussi un moine inspiré, plus qu'un théologien proprement dit, en dépit du titre qu'il a reçu. C'est la doctrine de l'illumination des moines de l'Athos qu'expose Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique (xive s.) et M. Lossky lui-même déclare que cette lumière « est une donnée de l'expérience mystique » (p. 218). Plus près de nous, la grande autorité qu'il invoque est Séraphin de Sarov (xixe s.), moine et directeur de conscience *(starets)*, qui expose une spiritualité toute tirée encore de son expérience religieuse. C'est aussi le cas des innombrables *startsi*, qui s'imposent aux foules par leurs « dons charismatiques », selon la trema rerquès juste de l'auteur (p. 17).

On le voit, il évolue, quoi qu'il en dise, dans un monde d'expérience mystique, qu'il accepte de confiance, sans avoir le contrôle que des descriptions permettraient à l'Église d'exercer avec plus de soin que ne le peut faire le peuple.

Ainsi M. Lossky ramène la mystique orientale au palamisme, ou à la doctrine thaborique. Il y a là, en effet, une tradition. Mais que vaut cette tradition, et jusqu'où remonte-t-elle en réalité ? Représente-t-elle vraiment la mystique des Pères ? N'y en a-t-il pas, chez les Pères, d'autres formes, et peut-être plus conformes que celle-ci à l'Écriture ? Car en ces graves questions, c'est toujours à l'Écriture qu'il faut remonter. Les écrits de saint Paul et de saint Jean sont manifestement la source capitale en ces matières. Les expériences des saints qui ont suivi peuvent bien préciser ce qui est contenu dans les Livres saints ; elles ne peuvent l'amplifier. La Révélation est terminée avec la mort du dernier apôtre. Toute la tradition ancienne est d'accord sur ce point ; les écrivains postérieurs, même les plus graves, ne peuvent rien ajouter de légitime à l'enseignement sacré et les Pères se sont toujours attachés à cette loi comme à une règle indiscutable. Sans doute préciser n'est pas ajouter. Encore faut-il, pour qu'il n'y ait pas addition dans la précision, que l'Écriture fournisse une base assez large et solide à la doctrine exposée.

Dans la tradition tout n'a pas la même valeur et très spécialement sur ce point des illuminations mystiques. Nous-mêmes n'attachons pas la même autorité aux révélations d'une sainte Hildegarde ou d'une Catherine Emmerich et aux œuvres de sainte Thérèse d'Avila. La canonisation même par l'Église d'un mystique ne donne pas toute garantie sur l'origine divine de la doctrine sur laquelle n'est pas porté un jugement très spécial à ce point de vue.

M. Lossky pourrait croire que j'écarte *a priori* tous les *startzi* qui sont postérieurs à la séparation des Églises. Je puis laisser de côté en ce moment ce point de l'Église, sur lequel je reviendrai plus loin. Grâce à la bonne foi, même hors de l'Église visible, des âmes peuvent être l'objet de grâces véritables et même de dons mystiques. Mais la question se pose de leur authenticité et de leur valeur, c'est-à-dire de leur conformité à l'Écriture et à la tradition patristique. Or, sur ce point l'auteur n'insiste pas et admet tout, comme une chose qui va de soi. Je ne puis partager sa confiance. Non seulement l'Écriture ne fournit pas les bases de la doctrine en question sur la lumière, mais les Pères mêmes l'ignorent. Il y a en effet dans l'antiquité patristique une union à Dieu parfaite, réalisée sous d'autres formes. Saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie ont un idéal aussi élevé sans doute et cependant moins lié à l'image sensible de la lumière. Saint

Grégoire de Nysse, celui des anciens qui paraît avoir le plus de parenté avec cette mystique de la lumière et des ténèbres, a une orientation générale bien différente, à s'en tenir à la thèse récente du R. P. Daniélou.

*
* *

M. Lossky est à louer pour l'intérêt qu'il porte à la vie spirituelle ; il est moins bien inspiré dans la théologie qu'il en donne. L'Église d'Orient a d'autres trésors dans sa tradition ancienne, qu'il s'agisse de l'ascèse ou de la mystique. Je n'entends pas du tout dénigrer les méthodes ascétiques des monastères de l'Athos ou de Russie. J'emprunterai à M. Lossky lui-même la description qu'il donne de l'oraison, en réponse aux déformations dont il se plaint :

« En réalité, l'oraison mentale, telle qu'elle se présente dans la tradition ascétique d'Orient, n'a rien de commun avec cette caricature. Elle comporte, il est vrai, un côté physique, certains procédés relatifs à la maîtrise de la respiration, à la position du corps pendant la prière, au rythme de l'oraison, mais cette discipline extérieure n'a qu'un but : celui de faciliter la concentration. Toute l'attention doit être portée sur les paroles de l'oraison brève : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur ». Cette prière, répétée sans cesse, avec chaque respiration, devient, pour ainsi dire, la seconde nature d'un moine. Loin de mécaniser la vie intérieure, elle sert, au contraire, à la libérer, à la tourner vers la contemplation, en écartant constamment de la région du cœur toute contagion du péché, toute pensée ou image venant de l'extérieur, et cela par la vertu du nom très saint de Jésus » (p. 207-208).

Il y a autre chose en Orient que cette ascèse rudimentaire. Sans nier « la vertu du très saint nom de Jésus », comme on l'aime entendre dire, on désirerait aussi voir M. Lossky relever la puissance de son exemple. Or, cela, il ne le fait pas par système, pour mieux marquer la différence de l'Orient à l'Occident. Une tendance devient ici encore un principe de séparation. On néglige en tout cela un point sur lequel toutes les Églises sont d'accord, et qui est capital en mystique comme en ascèse : c'est la foi, l'espérance et la charité. Plus que les procédés mécaniques signalés, plus même que le nom de Jésus, dont l'invocation serait superstitieuse si elle n'était fondée sur les vertus théologales, ce sont ces vertus qui, au fond, dirigeaient les moines au temps des Pères. Il en était sans doute de même dans la suite, même si les théoriciens du temps l'ont un peu oublié. Voilà la seule base solide de toute mystique, en Orient comme en Occident. Tout saint Augustin est là, comme les Pères Cappadociens, dans

l'ordre de la vie chrétienne, même la plus haute. Il est fort regrettable que M. Lossky n'en ait pas aperçu l'importance pratique et qu'il fasse dévier la théologie vers des conceptions philosophiques, humaines, car son apophatisme en est une, s'il en fût, et la plus opposée qui soit à l'esprit de l'Évangile, qui est avant tout une manifestation simple de Dieu aux hommes.

Entraîné par son système, M. Lossky laisse en effet dans l'ombre le rôle fondamental qui revient au Christ en tout domaine ; ce rôle commence par la révélation de la Trinité et se poursuit en toute vie chrétienne. C'est l'Incarnation qui est la grande manifestation du Verbe, et du même coup dans l'Évangile est manifesté l'Esprit-Saint qui recouvre Marie de son ombre, au moment de l'Annonciation. Au début de la vie publique, ce sont les trois Personnes qui sont révélées à Jean après le baptême de Jésus, et rien ne vaut ces faits. Toutes les constructions théologiques sont basées sur eux, même les lumières de la Transfiguration. Il en va de même de la vie humaine du Sauveur : elle est le soutien irremplaçable de toute spiritualité chrétienne digne de ce nom. M. Lossky admet tout cela, mais on s'étonne de lire sous sa plume des affirmations comme celle-ci : « Le culte de l'humanité du Christ est étranger à la tradition orientale. La voie de l'imitation du Christ n'est jamais pratiquée dans la vie spirituelle de l'Église d'Orient » (p. 242). Saint Athanase aurait violemment réagi contre de telles assertions ; saint Maxime le Confesseur que M. Lossky invoque souvent, lui donne un démenti formel dans son *Livre ascétique*, un chef-d'œuvre de spiritualité pratique, qui recommande justement l'imitation de Jésus-Christ comme la grande loi de la vie chrétienne et surtout religieuse. Plus près de nous, un Russe dont M. Lossky ne nie pas l'autorité, le fameux procureur du Saint-Synode russe, Constantin Pobédonotsef, a lui-même traduit en russe à l'usage des orthodoxes *l'Imitation de Jésus-Christ* (3e édit., 1885, Saint-Pétersbourg, typographie du Ministère des voies de communication). L'ouvrage est inscrit expressément sous le nom de Thomas a Kempis et chacun sait que l'imitation du Sauveur qu'il propose est bien celle de l'humanité du Christ vivant sur la terre, ce qui n'empêche pas de le vénérer en même temps vivant au ciel. M. Lossky évidemment a observé que, depuis le Moyen Age surtout, grâce à saint Bernard et à saint François d'Assise, le culte de l'humanité du Christ s'est bien développé en Occident. Aussitôt il généralise son observation, préoccupé qu'il est de chercher des fondements doctrinaux à une opposition de l'Orient et de l'Occident. Mais il exagère tout : le culte de l'humanité en Occident n'empêche pas les catholiques de vénérer le Christ comme Dieu et dans sa gloire. La tendance de l'Église orthodoxe à mettre l'accent sur la divinité du Christ et son état

glorieux n'inclut pas l'oubli total de son humanité historique, comme le supposent les deux affirmations massives de l'auteur. Deux tendances pratiques également bonnes et légitimes deviennent sous sa plume des traditions doctrinales dressées l'une contre l'autre et c'est ainsi qu'on creuse les fossés, qu'on crée les schismes. De tels excès fomentent l'esprit de division et tendent à rendre les séparations insurmontables. Ils présentent comme des dogmes de simples constructions humaines, ou des systèmes, qui n'ont de valeur qu'à la condition de rester des auxiliaires humains, c'est-à-dire relatifs et au fond secondaires.

M. Lossky est très justement préoccupé de la vie chrétienne et je l'en félicite. Mais l'exemple que je viens de citer lui montrera combien l'esprit de division peut nuire à cette vie. Car, si ce qu'il dit est vrai, et si l'Église d'Orient néglige « la voie de l'imitation du Christ », pour le considérer uniquement dans sa gloire, elle a abandonné saint Paul qui, avant de donner aux chrétiens la nourriture forte des adultes spirituels, leur donnait le lait des enfants, à qui il faut offrir un enseignement concret, capable de plaire à des esprits encore très dépendants de la chair, et ils trouvent précisément dans l'humanité du Sauveur ce dont ils ont besoin pour s'élever. Saint Augustin disait cela au IVe siècle, bien avant le Moyen Age, et M. Lossky accepte son autorité. Cette autorité est ici d'autant plus grande que saint Augustin est celui des Pères qui a le plus insisté en même temps sur la divinité dans la formation chrétienne. J'en parle ici-même en relevant son théocentrisme (voir l'article : *Formation chrétienne des adultes*, p. 341). M. Lossky trouvera dans cet article une confirmation de sa thèse, non pas en ce qu'elle a d'exagéré et qui tend à la séparation, mais en ce qu'elle a de juste. On y montre en effet la liturgie orientale plus préoccupée de la gloire du Christ et la liturgie latine plus soucieuse de morale ou d'applications pratiques à l'école du Sauveur, sans négliger pour autant sa vie divine. Les deux tendances sont bonnes et fécondes, mais à la condition de n'être pas exclusives. La manie des contrastes est funeste, non seulement dans l'ordre de la vie, mais d'abord dans celui de la doctrine : elle mène droit aux séparations, et c'est ce qui la rend si dangereuse.

*
* *

J'ai insisté sur ce fait, à titre d'exemple pris sur le vif, pour bien montrer à M. Lossky les inconvénients de sa méthode. Ils sont graves. On pourrait multiplier les observations de ce genre. La pièce capitale de sa théologie des contrastes est évidemment ratta-

chée au *Filioque*. Là encore les systématisations sont exagérées à plaisir et manquent de nuances élémentaires. Même si les Cappadociens exposent la Trinité à partir de l'affirmation des personnes, ils n'excluent pas la présentation qui partirait de la nature ou de l'essence. M. Lossky le dit mais il l'oublie aussitôt en pratique. Il écarte l'analogie trinitaire de l'esprit humain développée par saint Augustin, précisément parce qu'elle aboutit à montrer que l'Esprit-Saint, conçu comme charité, devra procéder non seulement du Père, mais du Fils, car l'amour suppose la connaissance. Il est trop facile d'admettre en principe l'autorité des Pères d'Occident comme d'Orient, pour s'en écarter quand leur doctrine ne coïncide pas avec nos conceptions. En une matière grave comme celle-là, saint Augustin n'est pas un auteur qu'on peut récuser à la légère. M. Lossky se réclame du P. de Régnon et il le peut. Mais le P. de Régnon, que je sache, n'a écarté ni la doctrine de saint Augustin, ni le *Filioque*, malgré son culte pour les Pères d'Orient. M. Lossky avait là un modèle à suivre. Mais il faut pour cela que les catégories Orient et Occident soient de simples flèches indicatrices, et non pas des cloisons emmurant les esprits.

Ce que je dis de la doctrine Trinitaire vaut également pour la grâce. Là, de nouveau, M. Lossky accuse les divergences ; il élève des barrières et, cette fois encore, en s'écartant très nettement de saint Augustin, dont il n'a pas compris la pensée vivante, trompé peut-être par des classifications modernes trop artificielles. Il aboutit, lui, à une conception de la grâce qui tient de l'illuminisme. En fait, c'est une véritable expérience de Dieu : « En tant que lumière, — principe de manifestation — la grâce ne peut rester imperceptible en nous. Nous ne pouvons ne pas sentir Dieu, si notre nature est en état de santé spirituelle. L'insensibilité dans la vie intérieure est un état anormal » (p. 223). Nous sommes là en pleine mystique, car l'auteur ne distingue pas assez nettement ce qui est le fond de toute vie chrétienne de ce qui est le propre des saints, et dans ce dernier domaine, il confond sans cesse ce que j'appellerai la mystique essentielle et la mystique extraordinaire. La citation qu'il fait ici-même de Séraphin de Sarov le montre à l'évidence. Il vaut la peine de préciser la doctrine sur ce point important.

La *mystique essentielle* est un épanouissement de la foi, de l'espérance et de la charité par les dons supérieurs de sagesse et d'intelligence. Le tout peut se rattacher à la *sagesse* qui forme ici une sorte de synthèse. Elle est d'abord une connaissance supérieure des choses de la foi, par une vue très simple et très pénétrante, supra-conceptuelle, en ce sens au moins qu'elle dépasse les concepts particuliers, sans se tenir nécessairement au-dessus de toutes les données élémentaires qui fondent la vie de l'esprit. Ainsi la sagesse

est une lumière très haute et supra-intellectuelle en un sens. Elle est aussi et surtout une union du cœur à Dieu, alors présenté à l'âme, soit en tant que Dieu, soit en tant que Père, Fils et Saint-Esprit. D'un côté comme de l'autre, c'est par Jésus-Christ que cette lumière est donnée, c'est en lui qu'elle est trouvée, et c'est l'Esprit-Saint, l'Esprit du Christ qui en est le principe. Voilà l'essence de toute mystique authentique.

M. Lossky trouve en effet des mystiques dans son Église et voilà au fond l'essentiel de ce que demandaient les mystiques dont Palamas était le porte-parole. Peut-on les reconnaître tels ?

Je ne dis pas non *a priori*, si, comme tout l'indique, ils y sont dans une bonne foi totale. Les textes qu'il cite et d'autres bien connus sont fort suggestifs. Les lumières des *startsi* russes peuvent très bien s'expliquer par des dons spirituels.

Mais chez beaucoup, et notamment chez Séraphin de Sarov que cite M. Lossky, plus peut-être que chez Tykhon de Voronej, il s'y mêle des *phénomènes extraordinaires*, d'ordre physiquement lumineux (p. 225-227). Faut-il les récuser ? Pas *a priori* ; mais il faut en prouver la réalité et savoir s'ils viennent de Dieu ou s'ils ne seraient pas le simple produit d'une activité naturelle, elle-même stimulée par une grâce supérieure authentique. De toute manière, ceci ne peut avoir la même valeur que le reste. Ce qui est vraiment capital en mystique, c'est le fond de sagesse signalé d'abord ; c'est là la vraie lumière qui perfectionne la foi et la charité. C'est de cela qu'il faut chercher les bases doctrinales. M. Lossky le fait, mais de façon trop étroite et sans discernement suffisant. Il ne distingue pas assez la lumière spirituelle de la lumière extérieure, selon la tradition hésychaste. Pour défendre celle-ci, après la thèse initiale de l'apophatisme, il élabore sur les *énergies incréées* un chapitre très risqué, le plus faible sans doute de l'ouvrage au point de vue doctrinal. Nous venons de voir que cette construction de Palamas n'est pas du tout nécessaire pour défendre la doctrine de la lumière mystique ; elle la compromet au contraire gravement et l'Église orthodoxe elle-même a dû écarter ces conceptions indéfendables.



M. Lossky est plus heureux, et c'est une des meilleures pages de son livre, quand il nous parle de l'expérience commune de Dieu que constitue la vie de l'Église. C'est en fait la doctrine du corps mystique, mais envisagée sous un aspect psychologique. L'expérience religieuse des saints en est une des plus hautes manifestations, mais elle n'en est qu'une forme. Il y en a d'autres et l'ensemble se rattache à ce qu'on appelle quelquefois l'âme de l'Église, dont l'Esprit-

Saint est le principe, l'inspirateur. Cet aspect de la vie chrétienne est bien mis en relief par M. Lossky, mais au détriment du principe organique et social. Il a beau dire, il fait, en réponse au P. Congar, selon la conception orthodoxe de l'Église, trop de part à l'élément national ou géographique ; son insistance ici sur l'opposition de l'Orient à l'Occident en est une preuve de plus et une application nouvelle, très grave de conséquences.

En réalité, il y a en cela une certaine action contre le Saint-Esprit, lequel est essentiellement un esprit d'union et d'amour, dans la vérité et dans la charité. Par le titre même de son livre, M. Lossky fixe son regard géographiquement. C'est l'Orient qui le préoccupe, plus que la vérité, car la vérité n'est pas en Orient plus qu'en Occident ou inversement, elle est en soi. Et quand nous, catholiques, nous parlons de Rome, nous n'entendons pas l'Occident. Rome pour nous, c'est le Souverain Pontife et le pape, c'est, non tel homme de tel pays, mais le successeur de saint Pierre et le Vicaire de Jésus-Christ. L'État du Pape n'est qu'un symbole, maintenant plus que jamais, un point d'appui de l'Esprit sur la terre. C'est une cité divine plus qu'humaine.

L'erreur des orthodoxes, que partage M. Lossky, est de voir Rome avec des yeux d'oriental. Il faut la regarder en chrétien : elle est uniquement le centre de la chrétienté. Saint Ignace, un oriental, l'appelait la présidente de la *Charité*. Il aurait pu dire, la présidente de la *Vérité*, ou encore le centre de l'*Unité*. Voilà la vraie *catholicité*.

M. Lossky esquisse bien un certain lien spirituel entre les Églises orthodoxes. Mais en fait l'unité est à peu près inexistante dans le domaine doctrinal, et son livre en est une preuve de plus. Quant au point de vue hiérarchique, il est à base d'autorité dans les degrés inférieurs, le diacre est soumis au prêtre, le prêtre à l'évêque. Mais si dans des cercles restreints, comme la paroisse et le diocèse, l'unité n'est maintenue réelle que par l'*autorité* divinement constituée, comment serait-elle maintenue autrement dans des cercles plus étendus ? C'est manifestement impossible sur le plan de l'Église universelle. Les orthodoxes essaient en vain de l'organiser par d'autres moyens que l'autorité : constructions utiles mais insuffisantes parce qu'humaines, soit dans la forme, soit dans le principe : seule une autorité d'*origine divine* peut vraiment réaliser l'unité ; celle de Rome est fondée sur la parole du Christ, parce qu'elle s'organise sur un plan extra-national, foncièrement catholique, non pas verbal, comme celui que décrit M. Lossky, mais réel et vivant, parce que soutenu par la puissance du Christ continué dans la personne de Pierre.

Les orthodoxes, il est vrai, sont légitimement préoccupés de leur propre pays et, derrière l'Orient, c'est la petite ou la grande

patrie que chacun d'eux considère. Ne va-t-elle par perdre toute vie originale dans l'immense communauté chrétienne ? Au fond, ces craintes se devinent partout chez ceux qui s'abritent derrière le paravent oriental. Elles sont, en fait, sans fondement. Le vrai catholicisme, loin d'empêcher l'épanouissement des grandes personnalités chrétiennes nationales, les fait plutôt éclore, en les dégageant des ambiances locales qui souvent arrêtent leur essor et en leur infusant un plus pur esprit chrétien. Le catholicisme n'a pas brisé la personnalité d'un Newman et d'un Manning, ni d'un Mercier, et de tant d'autres. Les chrétientés des pays catholiques gardent leur note originale bien propre dans un profond esprit d'union, et cela non seulement malgré l'union à Rome, mais plutôt grâce à elle. Rome, le roc immuable de Pierre, est aussi en un sens la plaque tournante de l'univers : elle est le principal centre de communication spirituelle entre les peuples comme entre les âmes.

L'Église romaine a une action particulièrement bienfaisante sur la doctrine. De nos jours, elle est très attentive au péril moderniste. J'ai écarté cette tendance chez M. Lossky. Il s'agissait surtout des intentions, car en fait, sa méthode un peu trop poussée pourrait bien y conduire. L'abus de l'apophatisme, des antinomies, dont la solution serait donnée, non par une théologie spéculative véritable, mais par l'expérience religieuse, tout cela a bien quelque parenté avec le modernisme. Mais à s'en tenir au plan de la foi et de la vie spirituelle, comme c'est le cas dans son œuvre, on peut éviter cet écueil. Tout appel à la mystique n'est pas moderniste, loin de là. C'est même par une sage mais nette intervention de la mystique traditionnelle que l'on écartera le mieux et le plus radicalement tout retour offensif de l'hérésie condamnée par Pie X. Un grand progrès a été réalisé en ce domaine depuis quarante ans.

L'un des buts que s'est manifestement proposé M. Lossky, c'est de renforcer le lien spirituel des Églises d'Orient. L'intention est excellente, de même que le rapprochement de la théologie et de la spiritualité. Mais pourquoi de l'Orient seul ? D'ailleurs une telle œuvre est infiniment délicate et, ici encore, loin d'y nuire, l'autorité romaine y apporterait son appui, austère mais efficace.

Les thèses fondamentales que M. Lossky veut mettre à la base de la vie chrétienne, devraient être nuancées en tenant compte davantage de la tradition, non pas sur le plan Orient et Occident, qui n'a rien à voir avec la foi, mais sur le plan vérité, dont Rome a des garanties certaines, parce que divines.

Les thèses touchant la vie mystique sont fort importantes puisqu'elles concernent la vie chrétienne en ce qu'elle a de plus délicat. D'où la nécessité de ne les poser qu'avec grande circonspection et sur des bases de très pure spiritualité. Qu'importe en ces questions les noms Orient et Occident ?

La théologie catholique admet la substance de ce à quoi tient par-dessus tout M. Lossky en ce domaine, l'existence d'une lumière spirituelle dans les âmes, et elle s'appuie sur la tradition orientale comme occidentale. Je me permets de renvoyer l'auteur à ce que j'ai publié moi-même en cette revue, et qui fut écrit longtemps avant que ne parût son ouvrage : *Année théologique 1944*, fasc. II, p. 243-254 ; III, p. 409-441. Tout un ensemble d'auteurs travaillent à synthétiser la pensée profonde des grands mystiques d'Orient comme d'Occident. Il va sans dire que la théologie est à la base de tout. C'est une doctrine de vérité fondée sur la foi qui seule peut donner toute garantie et ici encore, la sagesse romaine, d'ordre tout spirituel, peut fournir des normes religieuses plus sûres que l'inspiration nationale ou régionale. Malgré la malheureuse séparation qui retient tant de Russes hors du centre de la catholicité, il est bien possible que de vrais mystiques y aient été ménagés par la Providence aux chrétiens de ces pays. Quel rayonnement leur assurerait dans le monde leur reconnaissance par ce centre de la catholicité ! et quelle force une telle reconnaissance leur donnerait dans leur pays même, parmi leurs frères de race ? Est-ce impossible ? Je ne le crois pas, et je rejoins certainement ici le vœu profond de M. Lossky, celui de contribuer à un vrai développement de la vie chrétienne dans son pays, lequel pourrait avoir une si grande mission dans le monde entier, s'il en prenait pleine conscience, non pas d'un point de vue oriental, mais d'un point de vue universel, catholique.

F. Cayré.

LE P. JOSEPH DE GUIBERT
(1877-1942)

L'*Année théologique* a publié une notice sur le P. Bernadot, O. P., créateur de *La Vie spirituelle* (*Année théologique* 1942, p. 123-129), et animateur du puissant mouvement de spiritualité dont cette revue a été l'organe depuis la fin de la dernière guerre. Elle se doit d'en consacrer une au P. de Guibert, S. J., fondateur de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, qui a été durant le même temps le centre d'un effort spirituel parallèle, d'une allure assez différente, ce qui a pu amener des échanges de vues féconds et de vraies mises au point qu'il est intéressant de constater. La loyauté et un sincère amour du vrai et du bien peuvent seuls réaliser de tels progrès. Il est bienfaisant de les constater. Ces pages y contribueront, bien que leur but soit plus général.

Originaire du Languedoc, élève du grand Collège des Jésuites à Toulouse, Joseph de Guibert entra lui-même jeune encore au noviciat de la Compagnie. Après la philosophie et les compléments ordinaires de formation littéraire en usage dans l'Ordre, il se voua à la théologie qui devait être l'objet principal de ses préoccupations durant sa vie entière, si l'on prend le mot au sens large qu'il aura d'ailleurs dans ses écrits, embrassant non seulement le dogme ou la morale, mais aussi la spiritualité. De fait, à peine prêtre, 1906, il fut appliqué à l'enseignement de la théologie d'abord dans un séminaire régional — à Lecce, dans le sud de l'Italie, — et bientôt à l'un des Scolasticats de la Compagnie à Enghien, en Belgique. C'est là qu'il fut surpris par la guerre de 1914-1918. Frêle de santé, il fut versé dans l'auxiliaire, mais il demanda à passer dans le service armé pour devenir aumônier bénévole. Ceux qui l'ont connu à l'armée d'Orient savent qu'il jouissait d'un grand crédit sur les hommes et très particulièrement sur ses confrères prêtres qui appréciaient son tact, sa piété, son zèle dévoué et délicat. Après l'armistice, il devait bientôt reprendre son enseignement, mais cette fois à Rome, à l'Université Grégorienne, 1922. Il resta à ce poste jusqu'à la fin de sa vie (1942), joignant à ses fonctions de professeur celles de confesseur extraordinaire de communautés religieuses et de Consulteur de la Sacré-Congrégation des Rites. Il eut aussi à remplir diverses missions que lui imposa à l'occasion

la confiance du Saint-Siège ou du Supérieur général de la Compagnie de Jésus.

« Les éminentes qualités de tout ordre que la Providence lui avait départies ne tardaient pas, en effet, partout où il séjournait, à lui valoir l'estime et la confiance et, en dépit d'une santé médiocre, à lui imposer un surcroît non négligeable d'occupations et de relations. On lui reconnaissait une intelligence supérieure allant droit à l'essentiel, sachant se dégager de l'accessoire sans en méconnaître le rôle, un jugement droit et ferme, une prudence avisée sans être timorée, qui en faisait un homme d'excellent conseil, une affabilité et une bonhomie qui rendaient son commerce agréable et sûr, un dévouement qui ne rechignait jamais devant le travail, même quand les forces semblaient trahir la bonne volonté. Mais en même temps, on appréciait la solidité du théologien, sa vaste culture, son érudition toujours soucieuse de n'utiliser que d'excellents matériaux, sa modération toujours attentive à faire le départ entre l'enseignement traditionnel et vraiment catholique et les opinions d'école, respectables certes, mais qu'il convenait de laisser au second rang. Son enseignement était clair, précis, dépouillé de toute recherche inutile dans l'expression, mais apportait, dans la mesure où c'était possible, pleine satisfaction à l'intelligence, par le souci d'une objectivité désintéressée, préoccupé exclusivement de saisir le vrai et de l'exprimer. Ces qualités du savant, de l'homme, du religieux, lui avaient valu dans tous les milieux qu'il fréquentait, à Rome et au dehors, une considération et une sympathie qui s'exprimèrent par de touchants et expressifs témoignages à l'annonce de sa mort. Lui aussi avait passé ici-bas *dilectus Deo et hominibus* ».

*
* *

Ce portrait, dû à la plume de ceux qui furent ses deux principaux collaborateurs, les RR. PP. Cavallera et Viller, était nécessaire pour comprendre la nature de l'influence qu'il exerça durant les vingt ans où son action se déploya dans son milieu même et au-delà, par ses écrits, sur ce plan de la spiritualité qui devait être son vrai champ d'apostolat.

C'est lui-même qui prit l'initiative en ce domaine, nous assurent ses confrères. Dès 1917, en pleine guerre, il conçut le projet d'une revue consacrée à l'histoire de la théologie spirituelle. Il voyait grand et large, tout en visant moins à l'apostolat direct qu'aux recherches savantes.

« Il s'agissait de faire avant tout œuvre doctrinale et scientifique, d'étudier, avec toutes les ressources non seulement de la

théologie proprement dite, mais de l'histoire des doctrines et des institutions religieuses, de la psychologie expérimentale et comparée, des autres disciplines connexes, cette matière si complexe qu'il fallait éclairer à la lumière de la révélation, en profitant des leçons du passé et du développement si considérable des recherches dans le présent » (p. IV).

Il rédigea un mémoire en ce sens et l'adressa à ses supérieurs. L'importance de la suggestion fut comprise et après sa démobilisation le P. de Guibert fut envoyé à Toulouse en vue de la réalisation de son projet. Au milieu de 1919, celui-ci avait assez pris de consistance pour pouvoir être annoncé au public. Après hésitation entre la voie savante et la voie pratique ou une voie moyenne mêlant l'un et l'autre aspect, on se décidait franchement pour la première, un instrument de recherche sur la théologie spirituelle, recherche appuyée sur l'histoire, et orientée vers le progrès des études en cette matière. Tel serait le programme de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, qui devait paraître en janvier 1920. Pendant vingt ans elle y a été fidèle.

Ce programme la distinguait nettement de la *Vie spirituelle*, qui parut à l'automne 1919 (octobre), bien qu'elle eût été annoncée plusieurs mois après l'autre, en août 1919. Celle-ci, conformément à son titre, visait plus directement à la vie. Elle se présentait comme un organe doctrinal et pratique d'une spiritualité soucieuse d'insuffler dans la vie chrétienne un esprit nouveau, franchement mystique de tendance. Cet esprit s'incarna rapidement dans les articles du P. Joret qui devaient plus tard former l'ouvrage : *La contemplation mystique d'après saint Thomas* (1923), et plus encore dans ceux du P. Garrigou-Lagrange, qui furent réunis en volume sous le titre : *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923. Cette orientation se réclamait de la théologie la plus authentique, celle de saint Thomas, et très vite elle s'imposa à l'attention de tous, même de ceux qui hésitaient à s'engager si nettement en cette voie.

Tel était le cas du P. de Guibert. Soit par tempérament, soit par éducation, soit aussi par fidélité au programme plus strict qu'il s'était tracé, sur un plan directement scientifique, il devait adopter une attitude de réserve vis-à-vis de ce que certains appelaient l'engouement mystique. Dans la controverse Poulain-Saudreau tandis que les dominicains se rattachaient au second, il s'était comme naturellement rangé autour du premier, par conviction comme par prudence, beaucoup plus que par esprit de corps, comme on l'a parfois insinué. En fait, cet esprit pondéré tenait à bien contrôler la valeur du mouvement qui avait alors les apparences de la nouveauté. Mais il ne se refusait pas aux mises au point

nécessaires. Et précisément le dernier ouvrage qu'il a publié, *Leçons de théologie spirituelle*, 1943, dont l'Avant-propos nous fournit la plupart des renseignements biographiques donnés ici, nous permet de constater cette évolution sur un point capital. Rien ne montre mieux et la sincérité de sa critique et la sagesse de son attitude.

Le P. Poulain, dans son ouvrage sur les *Grâces d'oraison*, s'en était tenu à une méthode descriptive et, négligeant tout essai d'explication théologique, s'était contenté d'une simple mention des dons du Saint-Esprit, sur lesquels, au contraire, l'autre école fait reposer tout l'édifice de la théologie mystique. Un de ses confrères, le P. de Maumigny[1], dans un ouvrage très différent du sien, d'ailleurs, le suppléa sur ce point en recourant aux « sens spirituels » d'après saint Augustin, notamment, II, p. 26-27. Dans la majestueuse Introduction de cent pages très denses qu'il donna, en 1922, à la dixième édition du livre du P. Poulain, le P. Bainvel n'écarta pas la théorie des sens spirituels, mais donna plus d'importance aux dons du Saint-Esprit, p. XXXIV-XXXVI, non sans réserves d'ailleurs. Le P. de Guibert entra à cette époque dans le débat par un article important : *A propos de la contemplation mystique*, et le P. Bainvel signale lui-même, p. LXIII-LXVII, son intervention. La comparaison de cette étude avec l'ouvrage que nous avons en mains permet de constater un réel progrès sur le fond de la question, et il vaut la peine de s'y arrêter un instant.

Le P. de Guibert prenait dès 1922 une position nette de modérateur à propos de la contemplation mystique, insistant dans son article sur les dangers des généralisations hâtives et les idées préconçues, sur les confusions provenant de malentendus ou de divergences de définition, etc. Bref, il laissait l'impression que l'accord était encore très lointain, même sur des sujets d'intérêt universel. On ne voyait émerger aucun point essentiel autour duquel tout le monde pût se grouper. *Les leçons de théologie spirituelle*, par contre, font à la doctrine des dons du Saint-Esprit p. 268-277, une place, réduite sans doute matériellement, mais très importante du point de vue de la doctrine générale. Au lieu d'insister sur les divergences d'école, en risquant de les aggraver, très sagement l'auteur s'attache à les réduire.

D'une part, il constate des variantes dans le but que les théologiens assignent aux dons du Saint-Esprit : force contre les tentations, conformation plus haute au Christ, principe des actes héroïques, soumission aux instincts supérieurs de la grâce. Loin

1. Sur la différence entre ces deux hommes, voir les remarques du P. Bainvel, dans l'Introduction aux « Grâces d'oraison », 1922, p. XLII-XLV.

d'entrer dans cette voie qui se présente et d'accuser les contrastes, il écrit : « Cependant, il ne semble pas impossible de ramener ces tendances si variées à une certaine unité, en se plaçant au point de vue que saint Thomas a particulièrement mis en lumière, surtout dans la *Somme théologique* et qui semble bien réaliser une synthèse juste de tout ce qu'il y a de vrai et de solide dans les opinions diverses. Pour lui, en effet, et c'est le point que reprendra Léon XIII, les dons sont avant tout des dispositions à obéir promptement au Saint-Esprit, rendant l'homme plus facile à mouvoir, plus docile aux motions et inspirations de l'Esprit-Saint » (p. 271-272).

D'autre part, au lieu d'insister sur la conception suarézienne du don *habitus opératif*, au même titre que la vertu, il considère plutôt le don comme un *habitus dispositif*, préparant l'âme à *recevoir* la motion de l'Esprit-Saint, ce qui permet l'association des deux principes, vertu et don, dans le même acte bon. On ne le peut pas dans la thèse de Suarez. Discrètement l'auteur incline vers l'opinion thomiste et cette largeur de vues, très appréciable, est bien propre à rapprocher les esprits sur d'autres terrains.

Serait-il inopportun de faire remarquer que la conception thomiste des dons n'exclut pas totalement la formule « sens spirituels » et qu'elle en est même l'explication la plus sûre[1] ?

La théologie des dons est encore loin d'avoir livré tous ses secrets. Et peut-être serait-elle l'une des plus riches à exploiter, dans la tradition patristique d'abord, puis dans la tradition mystique postérieure de toutes les écoles. Déjà la tendance de plus en plus marquée à en reconnaître la valeur exceptionnelle est un des traits les plus saillants de la science spirituelle contemporaine. Il fallait relever ce progrès dans l'œuvre du P. de Guibert, précisément parce que cette œuvre se présente elle-même avec le souci de la solidité scientifique et de la prudente réserve concernant les nouveautés. L'auteur signale plusieurs des points sur lesquels de nouvelles recherches s'imposent et on peut en développer la liste. Il m'a paru surtout nécessaire et bienfaisant de noter quelques-uns des points acquis.

1. Allons plus loin et disons que les dons ainsi compris, englobant les sens spirituels, peuvent du même coup expliquer l'insistance sur la lumière qui frappe dans la tradition byzantine — que rappelle d'autre part M. Lossky — autant du moins qu'il s'agit là d'une grâce vraiment et essentiellement mystique et non d'un phénomène de surcroît, ceci n'ayant d'autre explication que la faveur divine, si tant est qu'il s'agisse de don divin et non pas d'œuvre purement humaine. Loin de diviser les esprits, les nuances doctrinales entre théologiens peuvent et doivent les rapprocher en faisant ressortir le rôle et l'importance des points communs.

Est-ce à dire que les écoles disparaissent ainsi et qu'elles n'ont plus leur raison d'être ? Evidemment non, et l'ouvrage même que nous analysons est une preuve manifeste de la variété qui peut subsister dans l'accord sur les points essentiels. Quelle différence entre ce livre sorti d'un enseignement donné à une Université romaine et ceux qu'un enseignement parallèle donné à Rome durant la même période dans une autre Université a fait produire au R. P. Garrigou-Lagrange ! Le P. de Guibert était bien l'incarnation vivante de l'école ignatienne et sa dernière œuvre est bien à son image.

*
* *

Les trente-deux leçons de cet ouvrage sont divisées en trois parties : I. Introduction à l'étude de la théologie spirituelle ; II. La perfection chrétienne ; III. Les facteurs de la perfection.

Dans la première, je me plais à relever les pages qui montrent « l'*unité* de la spiritualité catholique » à travers les divergences des écoles. On oublie quelquefois cet aspect que l'on estime évident et l'on se prive de vues profondes sur l'essentiel de la vie chrétienne. Dans la deuxième, on admirera le prudent moraliste, soucieux de donner une idée complète de la perfection, en rattachant tout à la charité, dosant avec soin chaque nuance, avançant avec une sage lenteur dans son analyse des données dogmatiques, psychologiques et morales qui entrent dans la notion de vie parfaite. Préoccupé de ne signaler ici que des principes d'action proprement dits, il renvoie à une autre partie l'étude des dons du Saint-Esprit, au risque de fournir un appui à ceux qui reprochent à la théologie occidentale de manquer de vie par excès d'analyse et notamment en séparant le dogme de la pratique. Mais les besoins de l'analyse s'imposent en une telle méthode et elle n'est pas sans avantage. La troisième Partie concernant les « facteurs de la perfection » est surtout pratique. L'auteur étudie, avec une précision minutieuse, les facteurs naturels, les facteurs surnaturels, en particulier les dons du Saint-Esprit, les autres concours ou les oppositions qui se rencontrent dans la vie chrétienne, et il termine par trois leçons sur la direction spirituelle et sur l'amitié. Partout brille avec éclat la prudence du moraliste, très attentif aux mouvements les plus hauts de l'Esprit, mais toujours en garde contre les déformations possibles.

L'œuvre est bien un reflet de l'auteur. On aurait pu concevoir la *Théologie spirituelle* sur un tout autre plan. Un pur théologien aurait mis au centre les dogmes essentiels qui soutiennent toute vie chrétienne. Un mystique aurait tout orienté vers ces dons de

l'Esprit-Saint qui assurent l'épanouissement de la perfection. Un moraliste devait procéder à la manière du P. de Guibert et il convenait que nous ayons un ouvrage de ce genre, où tout d'ailleurs est d'un équilibre parfait. « Érudition profane et sacrée, appel à l'autorité et à l'expérience, solide information et jugement ferme, souci des enseignements de la hiérarchie et indépendance respectueuse à l'égard des théories d'école, prudence surnaturelle et délicatesse devant les problèmes subtils que pose la direction des âmes, plénitude et clarté des exposés : autant de qualités et d'avantages qui firent apprécier dès la première heure ce manuel ne faisant double emploi avec aucune autre œuvre déjà existante ». (p. VII).

On trouvera là, me semble-t-il, le manuel idéal d'études supérieures de spiritualité d'un disciple de saint Ignace, dont l'auteur d'ailleurs, consacrait les loisirs de la fin de sa vie à l'*Histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Cette œuvre est achevée, mais n'a pas encore pu être imprimée.

Donnons en terminant une liste des autres ouvrages de l'auteur qui ont été publiés :

— *Les doublets de saint Thomas*, Paris ;
— *De Christi Ecclesia*, Rome, 1928 ;
— *Etudes de théologie mystique*, Toulouse, 1930 ;
— *Quæstiones theologiæ spiritualis*, Rome, 1937 (2e édit., 1939) ;
— *Séminaire ou noviciat*, Paris, 1938.

Des articles nombreux du P. de Guibert ont paru dans les *Analecta Bollandiana*, les *Recherches de science religieuse*, *Gregorianum* ; mais il faut surtout noter ceux de la *Revue d'ascétique et de mystique*, dont il fut le fondateur, et du *Dictionnaire de spiritualité*, dont il était directeur avec deux de ses confrères. On retrouve partout les mêmes qualités d'équilibre, de prudence et de mesure. Ces dons chez lui n'excluaient pas l'esprit d'entreprise, d'où les initiatives qu'il prit et qu'il a réalisées. Elles sont à l'effigie de son âme.

F. Cayré.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

THÉOLOGIE ET PATRISTIQUE

P. Th. Camelot, *Foi et gnose.* Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. In-8°, 158 p., J. Vrin, 1945.

Le R. P. Camelot s'occupe depuis longtemps de Clément d'Alexandrie, à qui il a consacré naguère ses premiers travaux patristiques. Une telle prédilection n'a rien d'étonnant. Le vieux maître a beau être rebutant par ses bavardages interminables, par sa pensée floue et indécise, par son vocabulaire souvent recherché ; il conquiert la sympathie de tous ceux qui l'approchent et nul ne se lasse d'admirer, d'aimer cette belle et optimiste jeunesse, cette fraîcheur d'âme, cette tranquille possession de la vérité qui le caractérisent. On sait d'avance que les tentatives pour l'enfermer dans des cadres étroits seront vaines et qu'il échappera toujours au rigorisme des classifications précises. On n'en recommence pas moins la tâche décevante et lorsqu'on arrive au bout de ses recherches, on laisse à d'autres, sinon à soi-même, le soin de recommencer sur de nouvelles bases.

Dès les premières lignes de son avant-propos, le P. Camelot signale une des difficultés qu'éprouvent les modernes occidentaux à systématiser la pensée de Clément. Nous distinguons, quand nous ne les opposons pas, spiritualité et théologie. « Pour Clément comme pour Origène, et aussi pour les Pères de l'Église en général, il n'y a qu'une seule théologie, celle qui traite des mystères de Dieu et du salut ; décrire les ascensions de l'âme vers Dieu, c'est encore de la théologie » (p. 71). Dans un livre récent sur *La théologie mystique de l'Orient*, Lossky insiste avec raison sur les dangers que présente la distinction actuelle, qui aboutit à priver la mystique de son fondement doctrinal et la théologie de sa destinée mystique. Bien qu'il soit en quelque sorte tenu de conserver la distinction, le P. Camelot se trouve parfois mal à l'aise dans nos catégories étriquées : ce n'est pas toujours sa faute s'il ne parvient pas à les élargir.

Son étude se divise assez naturellement en quatre chapitres : I. La *foi*, premier degré de la connaissance religieuse ; II. Le *progrès de la connaissance religieuse* : de la foi à la gnose ; III. Les *sources de la gnose* ; l'allégorie, les traditions secrètes ; IV. La *contemplation*

gnostique. La division s'imposait en quelque sorte ; elle ne saurait appeler aucune remarque. Pas davantage l'indication des trois sources auxquelles puise Clément : chrétienne, grecque et gnostique. Ce dernier terme est pourtant insuffisant. On croit entrevoir qu'il est à peu près synonyme d'oriental (p. 16), mais on n'en est pas sûr, et l'on aurait voulu que l'auteur précisât sa pensée sur ce point. Car enfin, il y a des gnostiques chrétiens : ce sont même ceux que nous connaissons le mieux et ces gnostiques chrétiens ne sont pas imperméables à toute pensée hellénique. Parler d'influences gnostiques avant d'avoir défini la gnose de Clément, n'est-ce pas s'exposer à tomber dans d'inextricables difficultés de vocabulaire ?

La partie la plus intéressante de l'ouvrage est sans aucun doute celle qui est consacrée à la gnose clémentine. On sait que les historiens aussi bien que les théologiens n'ont pas réussi à se mettre d'accord à ce sujet. Le P. Camelot pose la question : « Cette recherche d'intelligibilité est-elle effort de construction rationnelle ou au contraire désir d'un simple regard, unifié et savoureux ? On ne nous le dit pas et c'est l'équivoque qui pèsera jusqu'au bout sur cette notion de gnose... Il est d'ailleurs à croire que pour Clément une telle distinction entre contemplation et théologie eût été impensable... sa pensée est à la fois toute rationnelle et toute mystique. En lui, le théologien et le spirituel ne se séparent pas » (p. 58). Cela est très bien vu, mais alors pourquoi vouloir à toute force ranger Clément dans telle ou telle catégorie, puisqu'on est sûr d'avance qu'il ne se laissera pas faire ? On aurait même pu indiquer un troisième terme d'option, car la gnose qui est une connaissance, est aussi un principe de vie morale. Le gnostique de Clément est tout autre chose qu'un savant ; il est surtout un saint, en employant d'ailleurs ce mot dans un sens large. L'*apathie* qui, chez lui, résulte de la science, est autant une soumission confiante à la volonté de Dieu qu'une indifférence pratique à l'égard des biens de ce monde. Le P. Camelot n'ignore rien de cela : il se borne à écrire : « Nous n'avons pas à nous y arrêter ici, puisque notre objet n'est pas d'étudier la morale de Clément » (p. 133). Soit ! Seulement il faut se demander à nouveau si l'on ne risque pas de fausser toutes les perspectives en séparant ce que Clément a uni.

Finalement, l'auteur est amené à conclure ses très intéressantes analyses en déclarant que « les textes ne permettent pas de prouver que Clément a lui-même éprouvé le divin, que sa théorie de la gnose soit comme l'expression conceptuelle de son expérience personnelle, mais que rien non plus ne permet d'établir qu'il n'a pas eu cette expérience » (p. 136). Je serais ici plus affirmatif et je répondrais volontiers que Clément n'a pas fait d'expériences mystiques. Lorsqu'il parle de la contemplation, il le fait toujours en théoricien ;

il définit, il classe, il spécule. On ne trouve pas chez lui d'élan comme chez Origène ou chez saint Augustin. Et puis l'union à Dieu, qui est pour lui comme pour les mystiques l'achèvement de notre destinée, semble décrite plutôt comme une appréhension intellectuelle que comme possession totale, et ici encore il y a un élément troublant.

En tout cas, il faut louer le P. Camelot d'avoir mis en relief le caractère authentiquement chrétien de la pensée de Clément. De bons auteurs s'y sont trompés et le problème se pose pour d'autres Pères. Tout récemment le P. Daniélou l'a soulevé en parlant de saint Grégoire de Nysse, si semblable à Clément par certains aspects de son esprit et il a montré de manière définitive, peut-on croire, que le platonisme du Nysséen est beaucoup plus apparent que réel ; les mots peuvent être les mêmes, mais ils traduisent des états d'âme tout à fait différents ; il en est de même chez Clément. Si nous sommes étonnés de ne pas trouver chez lui les ardentes méditations de la passion du Christ, l'amour de la croix du Sauveur qui naguère enflammait saint Paul et qui n'a pas cessé de soulever tous les mystiques, nous ne pouvons pas oublier que tout de même le Christ, le Verbe incarné, est pour Clément aussi le commencement de la foi et la fin de la gnose. Pour lui, il s'agit de vivre avec le Christ. Cette formule, reprise de saint Paul, justifie ou excuse à la rigueur tout le reste. Celui qui l'a employée n'est pas autre chose qu'un chrétien. Ici, nous sommes en plein accord avec le P. Camelot pour dire : la pensée de Clément « s'exprime en formules grecques. Mais en ces formules passe maintenant un esprit nouveau, tout chrétien. L'infortune de Clément fut qu'il ne sut pas se dégager suffisamment de ces formules, ni donner une expression à la fois sûre et précise à son idéal de mystique chrétien. Cela, Origène le saura faire, car ici le disciple fut plus grand que le maître » (p. 143). G. Bardy.

Nicetas Stethatos, *Le paradis spirituel et autres textes annexes.* Texte, traduction et commentaire par Marie Chalendard ; in-16, 103 pages. Edit. du Cerf et de l'Abeille, s. d. (1945). (Sources chrétiennes, 8).

Le petit volume que publie M. Chalendard mérite d'être acueilli avec joie. D'abord il nous apporte un texte inédit, ce qui est toujours une bonne aubaine, puis il donne, à côté de la traduction française, le texte grec de Nicétas et réalise ainsi un des desiderata les plus souvent exprimés aux directeurs des *Sources chrétiennes.* Nous osons espérer que désormais nous pourrons toujours lire les textes originaux, ou tout au moins nous y référer..., car il faut bien avouer que les traductions sont les premières à attirer les regards.

Nicetas Stethatos est un moine du XIe siècle et un disciple de Syméon le Nouveau Théologien. Il enseigne, comme lui, qu'il y a deux classes de chrétiens, les spirituels et les autres. Tandis que les autres doivent obéir à la hiérarchie ecclésiastique, les spirituels sont dispensés de le faire : l'Esprit lui-même les conduit. Lors de la révolte de Michel Cérulaire, Nicetas suit le patriarche et écrit en sa faveur des livres contre les Latins. Après quoi, il disparaît de l'histoire sans y laisser d'autres traces de son passage.

M. Chalendard parle de son héros avec une évidente sympathie ; elle cherche à l'excuser de ses erreurs, à mettre en relief l'intérêt des moindres fragments sortis de sa plume, à commenter longuement les œuvres qu'elle publie. Comment nous étonnerions-nous de la joie qu'elle éprouve à nous révéler cet inconnu ? Les blasés cependant trouveront que *Le Paradis spirituel* n'est pas un chef-d'œuvre. Son principal intérêt vient de ce qu'il forme un chaînon de plus pour les historiens de la spiritualité byzantine. G. B.

ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*. Introduction et notes de Louis Doutreleau, S. J. — Introduction de H. de Lubac, S. J. ; in-16, 263 p., Edit. du Cerf et de l'Abeille, s. d. (1944). (Sources chrétiennes, 7).

N'est-ce pas une sorte de gageure d'avoir inauguré dans la collection *Sources chrétiennes* la publication des œuvres d'Origène par les *Homélies sur la Genèse ?* On aurait plutôt attendu le *De Principiis*, la plus remarquable synthèse de l'enseignement chrétien que nous ait léguée l'antiquité, ou encore le *Contra Celsum*, dont la valeur apologétique surprend encore le lecteur d'aujourd'hui. Et voici qu'on nous lance en quelque sorte à la tête des homélies exégétiques ! Cela veut dire aussi qu'on nous oblige à prendre contact avec l'exégèse allégorique, dont tout le monde parle et que bien peu connaissent véritablement. Quelle impression vont nous faire ces recherches subtiles sur les nombres et sur les noms propres, ces commentaires interminables sur les animaux de l'arche de Noé, ou sur les filles de Lot, et le reste ?

Avouons d'abord que nous sommes mieux préparés à comprendre l'allégorie qu'on ne l'était voici une cinquantaine d'années. Paul Claudel y a préparé nos esprits et il n'est pas le seul, car nous nous sommes également remis à l'école de saint Augustin, à celle de saint Bonaventure, et nous avons appris à retrouver partout la trace de Dieu. Nous avons appris surtout que, pour les maîtres chrétiens, l'allégorie n'exclut pas le sens littéral ; elle le suppose et s'y superpose mais elle ne le remplace pas. A l'exclusion d'un assez petit nombre de cas, dans lesquels l'application littérale est impossible, c'est elle

qui doit ouvrir le chemin à l'exégète. L'allégorisme vient ensuite, comme quelque chose de plus élevé, de plus mystérieux, de moins facilement accessible à la masse.

Le R. P. de Lubac s'est chargé de présenter aux lecteurs de *Sources chrétiennes* les thèses fondamentales d'Origène en matière d'interprétation biblique. A vrai dire, il se contente, pour cette fois, de les introduire dans le parvis du temple, car il ne parle que du sens littéral. Il se réserve d'exposer la théorie du sens spirituel puis la doctrine des *Homélies* dans les pages qui précéderont les traductions des homélies sur l'Exode et le Lévitique. Exigé par les circonstances, ce morcellement est un peu regrettable. Il faudra bien qu'un jour ou l'autre le P. de Lubac réunisse les *membra disiecta*, les revoie, les complète et nous donne ainsi un solide volume sur la prédication d'Origène. En attendant, nous lisons avec un intérêt passionné les quelque soixante pages que nous avons ici : elles sont pleines de respect, d'admiration, de sympathie pour le grand Alexandrin ; elles nous le font aimer avant même que nous ayons commencé à le lire.

Nous ne sommes pas déçus quand nous abordons les homélies elles-mêmes. Il faut évidemment s'habituer à cette manière de prêcher, à ces longs développements, à ces constantes allusions bibliques, à ces parenthèses interminables. Après quoi, nous nous trouvons parfaitement à l'aise, tant Origène nous instruit et nous édifie. Pour lui, il n'y a pas une parole de la Bible qui soit indifférente. Tout ce qui est sorti de la plume des écrivains inspirés doit être lu avec respect. Lui-même donne l'exemple et, à sa voix, les vieux livres reprennent un sens nouveau. Ils nous consolent, ils nous exhortent, ils nous élèvent. Il y a bien longtemps qu'Origène a expliqué la Génèse aux chrétiens de Césarée. Remercions les PP. de Lubac et Doutreleau de nous avoir remis à son école.

G. Bardy.

Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*. Introduction de Jean Laplace S. J. — Notes de Jean Danielou, S. J., in-16, 256 pages, Édit. du Cerf et de l'Abeille, s. d. (1944) — (Sources chrétiennes, 6).

Saint Grégoire de Nysse est un homme heureux. Après avoir été longtemps négligé, il est aujourd'hui à la mode ; les études sur sa théologie se multiplient à vue d'oeil, les traductions de ses œuvres le font connaître au grand public. C'est un véritable engouement. Il faut d'ailleurs s'en réjouir, car le Nysséen est certainement le plus original des grands Cappadociens et c'est aussi celui qui a exercé le plus d'influence sur la théologie mystique de l'Orient.

Le traité *De la création de l'homme* que traduit le P. Laplace se présente comme une suite de l'*Hexameron* de saint Basile. Il est

écrit en réalité dans un tout autre esprit. L'évêque de Césarée s'était adressé au peuple chrétien en des homélies familières ; l'évêque de Nysse écrit pour les fidèles déjà avancés dans la vie spirituelle et il ne craint pas de les entraîner jusqu'au sommet de la contemplation. A ses lecteurs, il demande beaucoup d'attention, car il passe sans cesse du symbole à la réalité qu'il dissimule ; il monte d'un seul élan vers Dieu, puis paraît retomber sur la terre ; il joue devant eux le drame de l'humanité, image de Dieu, merveille du monde, qui est tombé dans la misère et qui essaie toujours de se relever ; à la fin seulement il jette un regard apaisé sur le monde dont la fin découvre le mystère : l'homme sera sauvé et son salut sera celui de l'univers.

Bien qu'influencée profondément par le stoïcisme et par le philonisme, la pensée de Grégoire reste une pensée chrétienne. Le P. Daniélou l'avait déjà montré. Le P. Laplace l'établit à nouveau à propos de notre traité, et il faut en effet insister sur ce point. Des termes semblables peuvent faire illusion ; il faut faire effort pour les dépasser ; ce n'est pas dans la philosophie profane que le Nysséen trouve la réponse aux questions qui l'obsèdent, c'est dans la parole de la Bible : « Faisons l'homme à notre image ! » Encore cette parole a-t-elle besoin d'être expliquée. Il s'agit de savoir ce qu'est au juste l'image de Dieu, si elle a été créée dans le temps ou dans l'éternité ; si elle est réalisée dans l'humanité entière considérée comme un seul corps immense ou dans chacun des individus qui la composent. A toutes ces questions et à d'autres encore, Grégoire apporte des solutions souvent difficiles à saisir pour nos esprits deshabitués de ces sortes de recherches. L'introduction subtile et profonde de Laplace nous aide à nous retrouver dans ce labyrinthe et à nous élever peu à peu aux clartés de Dieu.

Nous n'avons pas à insister sur la traduction qui est claire dans toute la mesure du possible et qui doit être fidèle. Les notes du P. Daniélou l'éclairent partout où cela est nécessaire, sans devenir pourtant un vrai commentaire. On pourrait ici ou là les souhaiter plus nombreuses. Mais, après tout, ne faut-il pas laisser au lecteur la peine de chercher un peu, et le plaisir de trouver ?

G. Bardy.

Prudence, *Cathemerinon* (Livre d'heures). Texte établi et traduit par M. Lavarenne. In-16, xxxix-75 p. doubles. (Coll. des Universités de France) Les Belles-Lettres, 1943.

M. Lavarenne, qui était déjà connu du public savant par des thèses sur la langue de Prudence et sur la *Psychomachie*, entreprend dans la collection des Universités de France de nous donner une

édition et une traduction des œuvres complètes de son poète préféré. Le premier volume est consacré au *Cathemerinon*, c'est-à-dire, comme chacun sait, aux hymnes pour les différentes heures du jour. Une introduction générale renseigne sur la vie, les œuvres, les manuscrits de Prudence. Quelques pages présentent spécialement le *Cathemerinon.* Il aurait été facile de compléter ces dernières, voire de les corriger çà et là. Des *Hymnes* de saint Hilaire par exemple, nous avons plus que quelques fragments. Le bréviaire romain a accueilli du *Cathemerinon* l'hymne I, strophes 1, 2, 21 et 25 (mardi à Laudes) ; l'hymne II, vers 1-8, 48, 49, 52, 57, 59, 60, 67, 68 (mercredi à Laudes) ; l'hymne II encore, vers 25, 93, 94, 96, 108 (jeudi à Laudes) ; l'hymne XII, vers 77-80, 5, 8, 61-64, 69-72 (fête de l'Épiphanie à Laudes) ; l'hymne XII, vers 93-96, 97-100, 133-136 (fête des Saints Innocents à Matines), l'hymne XII, vers 125-132 (fête des Saints Innocents à Laudes), l'hymne XII, vers 1-4, 37-40, 41-44, 85-88 (fête de la Transfiguration à Vêpres).

Le texte adopté est généralement celui qu'a établi Bergman pour le *Corpus* de Vienne et qui est très bon ; de temps à autre seulement interviennent quelques corrections. La traduction de quelques hymnes est en vers blancs, ce qui permet à l'auteur de suivre le rythme de l'original : cet essai est heureux, car le sens est fort bien rendu, ce qui reste au fond l'essentiel. On serait heureux de voir de nombreux lecteurs se familiariser, grâce à M. Lavarenne, avec les hymnes de Prudence. Ces hymnes ne sont pas sans défaut, sans doute, mais elles respirent une foi profonde et permettent de rejoindre l'authentique prière de nos pères dans le christianisme.

G. B.

Jean Daniélou, S. J., *Platonisme et Théologie Mystique.* Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, grand in-8°, 339 p. Paris, Aubier, 1944.

Ce beau livre s'est vite imposé. Désormais qui voudra faire quelque ouvrage sur le célèbre Cappadocien, évêque, philosophe et théologien, devra commencer par lire et méditer cette contribution importante à une connaissance plus approfondie de la doctrine grégorienne. Disons tout de suite que l'on regrette le titre principal qui, faute de renseignements, arrêtera certains lecteurs à tort ou à raison... et c'est grand dommage. Cette étude en effet, qui reste une œuvre savante, fournit, moyennant un effort intellectuel vite récompensé, une lecture spirituelle des plus enrichissantes. Souhaitons que souvent le traditionnel « lecteur pressé » se dirige tout droit vers la conclusion, les quelques pages traitant de la contemplation et de l'apostolat. Il éprouvera à coup sûr le désir d'étendre sa curiosité et d'aborder tout le reste.

La préface — courte mais essentielle — précise le cadre et la véritable nature des éléments de la pensée de saint Grégoire. Il arrive au IV[e] siècle et il est un de ceux qui vivent le plus intensément le conflit entre la Bible et Platon. Ramené à la solitude après l'expérience du monde et du mariage, c'est la recherche ardente de Dieu, la vie contemplative qui font dès lors son unique préoccupation. Par son œuvre il apparaît comme une des sources essentielles de la doctrine mystique. Denys et Maxime le Confesseur subiront son influence et d'une façon générale elle marquera l'Orient aussi bien que l'Occident. Mais la thèse ne s'attache pas aux échos postérieurs de ses récits, elle tend à délimiter avec exactitude la place tenue par les courants doctrinaux divers de l'époque — stoïcisme, philonisme, platonisme — dans l'œuvre du grand docteur.

La conclusion du P. Daniélou peut se résumer ainsi : Expérience mystique et doctrine authentiquement chrétiennes exprimées sous une forme littéraire empruntée à la langue philosophique du temps où il écrivait. Les preuves sont tirées de l'étude des formules courantes dans la philosophie antique (telles le gnophos philonien, la catharsis plotinienne, la théoria platonicienne...), prenant chez lui un sens tout nouveau, et cela permet de rejeter toute idée de déformation platonicienne du christianisme. Bien au contraire, certaines expressions ainsi revêtues de signification spécifiquement chrétienne appartiendront désormais au patrimoine de la théologie mystique. Si parfois il semble y avoir moindre cohérence, quoique jamais contradiction, c'est que l'on rencontre chez Grégoire de Nysse une pensée à plusieurs plans, plus ou moins philosophiques ou plus ou moins chrétiens, qu'il s'agira de discerner. Certes les examens détaillés de termes précis démontrent un apport évidemment original, mais l'atmosphère platonicienne et son inévitable influence sur un penseur à cette époque a-t-elle peut-être été minimisée. Pour exposer l'ensemble de la doctrine spirituelle étudiée l'auteur a cru devoir la ramener aux trois voies : de purification, de contemplation et d'union. Le procédé enserre inévitablement la mystique grégorienne dans un cadre qui souvent la gêne mais réussit par contre à conserver le mouvement et l'élan dans l'itinéraire spirituel. C'est l'objectif qu'on désirait atteindre, on y a réussi. Nous voici entraînés dans une ascension jamais achevée à la poursuite de Dieu et qui n'est pas autre chose qu'un développement des virtualités déposées dans l'âme par la grâce baptismale à travers son double aspect de mort et de résurrection.

Un premier effort nous arrache au mal, nous fait dépouiller les tuniques de peau, autrement dit nos passions, nos erreurs, qui recouvrent en chacun de nous l'image divine imprimée par le Créateur. Les passions une fois dominées par l'ascèse, l'image apparaît

restaurée et c'est l'état de paix, une apatheia toute chrétienne puisqu'elle consiste dans la vie du Christ en nous. Nous l'avons revêtu en devenant homme nouveau et inséparablement : enfant de Dieu. C'est un vrai charme pour l'esprit et pour le cœur que l'étude vivante de la parrhésie, ce sentiment de liberté toute confiante et filiale vis-à-vis de Dieu, fondé sur un intime lien de famille, celle dont jouissait Adam avant la chute et qu'une conscience purifiée et sereine recouvre surtout au moment de la prière.

A regret on ne peut signaler les belles images bibliques illustrant ce thème et bien d'autres. Leur abondance n'étonnerait que si l'on oubliait la place de faveur accordée à l'Écriture dans toute spéculation et toute vie chrétienne au IVe siècle et depuis lors souvent réduite à l'excès.

Le P. Daniélou s'attache régulièrement à confirmer sa position, au cours des développements, par une analyse scrupuleuse du contenu neuf d'une terminologie philosophique préexistante et qu'un penseur chrétien ne craint pas d'emprunter à son milieu intellectuel.

Au second degré de son élévation l'âme s'attache à la méditation des choses divines. Il s'agit d'une contemplation intellectuelle dans une théologie symbolique déjà apparentée un peu à la mystique. La spiritualité de saint Grégoire plus que toute autre met l'accent sur la sainteté, l'inaccessibilité de la divinité : apophatisme rigoureux radicalement ennemi des prétentions insensées d'Eunome et de la Gnose.

Arrivés enfin à la vie parfaite après complète purification de l'image divine dans le chrétien, nous atteignons la ressemblance avec Dieu. L'âme devient le miroir de Dieu qui, dans sa charité condescendante, son agapè, accorde l'expérience mystique lorsqu'il découvre de notre côté l'amour passionné, la soif, l'ardent désir de le connaître et de l'étreindre. Pour autant, à la vérité, nous ne sortons pas de la ténèbre, car la transcendance essentielle s'oppose à ce qu'une intelligence créée, dans quelque état qu'elle se trouve, réussisse à l'atteindre, Par bonheur une voie reste ouverte pour goûter Dieu : le délicieux sentiment de présence du Verbe, hôte intime de l'âme sainte qui le découvrira grâce aux sens spirituels et finira par être comme arrachée hors d'elle-même au moment de l'extase.

Les rapports de l'âme à Dieu dans la très profonde conception de saint Grégoire se résument en un mot : l'épectase, exprimant le mouvement par lequel le mystique étreint Dieu présent en lui mais en étant projeté hors de soi-même par l'élan de son amour. Qu'on n'oublie pas toutefois que cette union de Dieu consiste en ce que celui qui lève les yeux de l'âme vers Lui ne cesse jamais de le désirer : comblée à tout moment, cette plénitude creuse simul-

tanément notre capacité et notre désir. Le terme recule indéfiniment : élan qui fait toujours voler plus haut, progrès continu, ouverture perpétuelle à un don plus abondant à toute minute. Et comme Dieu est l'Océan inépuisable, le Paradis même nous verra aller de « commencements en commencements par des commencements qui n'ont jamais de fin ».

Dans toute cette construction, à côté des vues restées personnelles à saint Grégoire de Nysse, plusieurs des données élaborées deviendront propriété commune des théologiens de la spiritualité, et l'étude du P. Daniélou prend d'autant plus d'intérêt, devenant celle d'une des sources principales de toute la doctrine mystique postérieure.

Aperçus nombreux sur des questions connexes, intéressants rapprochements avec d'autres doctrines et spiritualités, précisions érudites, tout cela s'insère au long de ces pages qu'on lit sans jamais sentir diminuer l'intérêt.

Inévitablement le lecteur se pose une question. Sommes-nous devant une construction spéculative ou bien une analyse réflexive d'une expérience vécue ? L'auteur n'hésite pas. Dès les premières pages de l'introduction, il présente saint Grégoire comme le plus grand mystique parmi les Pères grecs, et au vrai, si pour le Pseudo-Denys la chose paraît moins claire, au contraire le ton même de saint Grégoire, ainsi que déjà le signalait M. H. Ch. Puech, indique qu'il a reçu ces grâces éminentes et abondamment. Seulement la présente étude le démontre-t-elle de façon péremptoire ? On aurait désiré des analyses précises de passages révélateurs, mais déjà on possède éparses des données qui semblent suffire. Le commentaire sur le *Cantique* fournit en particulier un domaine fécond pour des observations décisives tant sur la recherche ardente, ce désir toujours plus intense de l'union, commun à toutes les âmes mystiques, que sur la description du repos en Dieu, prélude des pages de sainte Thérèse sur le sommeil des puissances, et sur la façon instante, pourrait-on dire, dont sont décrits le goût de Dieu et les sens spirituels. On retrouve aussi, en dépit d'une atmosphère beaucoup plus paisible que chez un saint Jean de la Croix par exemple, des épreuves crucifiantes, la blessure comparée à l'action du charbon d'Isaïe et atteignant jusqu'à l'intime notre être spirituel. Le bâton divin — l'Esprit Saint — nous pénètre « jusqu'au fond » comme dans la redoutable fusion de l'âme que décrira le docteur du Carmel. Enfin peut-être ne faut-il pas négliger le reflet de l'itinéraire spirituel personnel de Grégoire dans les voies successives, tel qu'on peut le saisir à travers la chronologie de ses œuvres.

S'il reste encore des esprits curieux de science théologique, des âmes soucieuses de vie spirituelle élevée qui n'ont pas encore abordé cette étude, nous ne pouvons, après bien d'autres, que les pousser

à combler cette lacune. Il est impossible de n'en pas tirer bénéfice. Quelques développements peu clairs du fait d'abondants matériaux accumulés sans ordre suffisant, ou des incises qui reviennent par trop fréquemment, une lecture rendue difficile quand la phrase est hachée par les expressions grecques authentiques, quelques négligences de rédaction aussi parfois et des références erronées, sont des inconvénients qui pèsent fort peu devant la profondeur de l'ouvrage et la parfaite maîtrise qui transparaît jusqu'au bout.

J. Ph. Godard.

J. Lucas, Pallottin, *Dieu introuvable ?* (Réponse à des questions angoissantes). Adaptation par L. Muller, C. S. S., 160 p. Alsatia, Paris, 1943.

Le problème essentiel est celui de Dieu. Plusieurs déclarent que Dieu échappe à nos investigations. Le Père J. Lucas pose la question dans son volume : *Dieu introuvable ?* Il montre, dans un style assez prolixe, les conceptions diverses que les hommes se font de Dieu selon leur tempérament, leur mentalité, leurs besoins. Il suggère des réponses au problème du mal sous toutes ses formes et invite à l'acceptation courageuse de la volonté divine. La manière est un peu oratoire et diluée.

L. Soubigou.

A. M. Goichon, *Le Mystère de la Sainte Trinité*, 11 × 14, 124 p. Desclée, de Brouwer, Paris, 1945.

Mlle Goichon, qui est l'auteur estimé de divers ouvrages de philosophie et d'ethnologie, a été amenée à rédiger un petit volume sur *Le Mystère de la sainte Trinité*. Elle a compris la nécessité de présenter à l'âme musulmane un exposé qui tînt compte de ses susceptibilités doctrinales et des difficultés spéciales auxquelles sa formation intellectuelle la prédispose. Mlle Goichon s'avance prudemment en partant d'abord de ce que la raison nous enseigne sur Dieu et en expliquant la convenance des termes dont on se sert en théologie trinitaire. Celle-ci est développée, avec saint Thomas d'Aquin pour guide, en termes concis, nets et précis. Avec beaucoup d'opportunité et un grand bonheur d'expression, l'auteur montre la répercussion de la vie Trinitaire dans nos âmes, favorisées du don très précieux de l'inhabitation. Ce très court volume sera accueilli avec sympathie non seulement par les musulmans désireux de connaître la pensée catholique, mais beaucoup de fidèles goûteront cette présentation synthétique d'une vérité essentielle de la foi.

L. Soubigou.

Chanoine Léon Mahieu, doyen honoraire de la Faculté de Théologie de Lille, *Jansénisme et Anti-jansénisme*, avec une introduction générale sur le Jansénisme dans les diocèses du nord de la France, Lille, Émile Raoust, 1944.

Les difficultés matérielles auxquelles se heurtent aujourd'hui l'imprimerie et l'édition ont obligé M. le chanoine Mahieu à disperser en plusieurs recueils ou revues les chapitres du beau livre qu'il a composé sur le Jansénisme dans les diocèses du Nord de la France sous l'Ancien Régime. Il a pu cependant publier une introduction générale et les parties de l'ouvrage relatives aux diocèses de Cambrai et d'Arras, dans un volume spécial publié à Lille en 1944, en 140 pages grand in-8°. C'est ce livre, sorte de portique pour un édifice plus vaste, que nous présentons au lecteur pour lui donner l'envie de rechercher les compléments dans les revues particulières dont il trouvera les références à la fin précisément de cette introduction.

M. le Doyen de la Faculté de Théologie de Lille est un familier de la grande histoire ecclésiastique, dont il ne craint pas de monnayer les détails en dépouillant les documents avec une patience et une conscience qui stupéfient. Les jeunes générations qui nous suivent et qui vivent trop vite, s'étonneront peut-être de cette lenteur. Mais à quoi bon imaginer des synthèses si l'on n'a pas commencé l'étude d'une question par des analyses rigoureuses et même minutieuses ? Telle est en tout cas la méthode de M. Mahieu. A ceux qui lui reprocheraient de leur faire attendre trop longtemps les conclusions ou simplement les idées générales qui les dispenseraient de regarder les faits, il opposera toujours la richesse de sa documentation et la précision impitoyable de sa critique. Certaines de ses notes biographiques ont dû lui demander des recherches indéfinies. Mais au moins, sous la conduite d'un tel guide, nous sortons des généralisations hâtives et des jugements conventionnels ou sommaires : nous ne confondons plus l'attitude de tel évêque avec celle de son successeur ou de son prédécesseur auxquels il ressemble quelquefois si peu, et dont il ne partage pas les idées ; nous rendons à chacun ce qui lui est dû dans la lourde part des responsabilités qui ont mené l'Église gallicane d'Ancien Régime à la grande crise où momentanément elle s'abîma.

Quand elle remonte au petit jour avec le Concordat, ou au grand jour avec la Restauration, elle n'avait pas encore perdu complètement ses vieilles habitudes de pensée ni ses anciens réflexes d'action. Nous avons tort de reprendre l'histoire de l'Église en France au lendemain de la Révolution, comme si cette Église était alors sortie toute neuve du tombeau. En réalité, elle n'était jamais morte. En lisant M. Mahieu, en prolongeant les indications

qu'il nous fournit si précises sur la mentalité théologique des prélats d'Ancien Régime, on comprend beaucoup mieux les difficultés rencontrées par l'Église de France au début et au cours du XIXe siècle et qui ne provenaient pas toutes des adversaires de la religion. On sait davantage les causes de l'échec de Lamennais, repoussé à la fois par l'Église romaine pour ses idées libérales et par l'Église gallicane pour son ultramontanisme. On s'explique surtout ce climat négatif et chagrin qui a si souvent refroidi les relations de l'Église de France avec le siècle, les institutions et les idées contemporaines à travers toute l'histoire du régime concordataire. Au fond, le prélat gallican et janséniste, beaucoup trop fréquent sur les sièges épiscopaux du XVIIIe siècle, manquait de ces deux grandes ailes qui font les apôtres : le catholicisme de la pensée et l'optimisme de la grâce et de la foi. Que de temps il a perdu dans des querelles inutiles et stériles ! Puis il a traversé la Révolution sans la comprendre : et ce n'est pas nous qui pourrions le lui reprocher, qui avons tant de peine à réaliser les événements non moins terribles et bouleversants auxquels nous assistons encore. Enfin il est remonté sur son siège ou sur le siège d'un autre avec l'idée arrêtée de fermer la parenthèse et de continuer à chicaner l'Église romaine et à combattre les idées neuves. Mais, qui sait si par hasard nous ne sommes pas exposés à en faire autant, sans nous en douter et sous prétexte que nous ne sommes plus ni gallicans ni jansénistes, à croire que nous sommes parfaits ?

Telles sont quelques-unes des idées qui me montaient à l'esprit en fermant ce livre qui est évocateur à cause même de la minutie de ses recherches, ce livre un peu triste où l'on voit tant de forces spirituelles perdues et gâchées dans des luttes insensées, ce livre éducateur et formateur pour ceux qui sauront le lire à la lumière des expériences de leur temps.

E. MASURE.

II. — SPIRITUALITÉ

DESROCHES H. Ch., O. P. *Paul Claudel poète de l'amour*, in-16, 165 p. Les Éditions du Cerf. Collection « Le Cœur et la Croix » nº 2.

— *Thèmes d'étude pour les jeunes foyers* (1re série), in-16, 140 p. même collection nº 3.

— *Femmes d'absents*, in-16, 128 p., même collection nº 4.

CAMELOT TH., O. P. *Virgines Christi*, in-16, 95 p., même collection nº 5.

L'active direction des Éditions du Cerf a pris une fois encore une très heureuse initiative en lançant une petite Collection destinée aux foyers chrétiens. La présentation parfaitement réussie serait déjà

un élément de succès, mais attirera surtout lecteurs et lectrices à ce programme de large collaboration offerte « à tous ceux qui veulent porter devant le monde déchristianisé le témoignage de l'Amour ». Personne ne doute de l'opportunité de la tâche et tout effort en ce sens mérite encouragement, d'autant que dès les premiers numéros les élégants petits volumes se distinguent par leur qualité et leur variété.

Le R. P. Desroches nous élève très haut en nous aidant à suivre le cheminement de la pensée au mieux de l'âme du grand poète qui, le premier peut-être, sut traduire l'envahissement de l'amour divin dans l'amour humain et parvint, tout en se faisant le chantre de la passion frémissante, à devenir celui de l'amour divin le plus sanctifiant, poète du Christ, poète de Dieu. Devant le dilemme d'une passion qui se rabaisse à adorer la créature ou d'un amour humain sublimé jusqu'au Dieu qui s'est révélé comme l'Amour, un Claudel n'a pas hésité. Mais ce qui fait la puissance et la beauté de son œuvre tout entière, c'est qu'il n'a pas consenti à désincarner le moins du monde le sentiment le plus envahissant et le plus exclusif que puissent éprouver nos cœurs de chair. Il a su le baptiser, fidèle à l'esprit de l'Église qui a fait un sacrement de l'union de l'amour d'un être humain et de l'amour de Dieu. Voilà un idéal digne de leurs vœux proposé aux âmes de plus en plus nombreuses aujourd'hui dans 'Église, poussées par la grâce à rechercher la perfection dans l'état de mariage, l'union à Dieu authentique, non pas malgré leur condition, mais à l'aide du lien sacré qui les unit. Non pas « Dieu pour notre plaisir », ni même Dieu pour notre joie commune, mais « nous pour la joie et pour la gloire de Dieu ». Marcher ensemble à la rencontre de Dieu, ou encore « De l'amour à la charité », formule riche qui nous fait désirer vivement une étude du R. P. Carré déjà annoncée sous ce titre.

Le R. P. Desroches a goûté et aimé Claudel. Tous ses efforts tendent à mettre au service de lecteurs beaucoup moins initiés que lui-même les résultats d'un contact prolongé et d'une pénétration profonde de cette œuvre vaste, admirable, mais souvent difficile. Le but est atteint. On se sent guidé avec assurance et sûreté. Les citations multiples, loin de fatiguer, s'enchâssent parfaitement dans un contexte explicatif des plus vivants. Depuis le schème général d'exposition du sujet jusqu'aux subdivisions claires bien enchaînées, tout rendra aussi aisé que purifiant l'itinéraire claudélien à travers la joie et la douleur jusqu'à l'assomption de l'amour.

— Avec les *Thèmes d'étude* présentés aux jeunes époux, nous sommes devant un travail de collaboration. On méditera particulièrement les quelques pages très denses du R. P. Doncœur sur l'accessibilité à tous de l'idéal de sainteté, nullement réservé en

apanage de la vie monastique. Le secret consiste à observer la discipline du couple, l'acceptation de l'autre en sorte qu'il n'y ait pas juxtaposition de deux moi mais compénétration aboutissant à l'unité voulue de Dieu. Des limitations, des contraintes, acceptées par amour, ne diminueront pas les personnes mais conduiront à l'accomplissement parfait des deux êtres ne formant plus qu'un mystérieux être unique ; réussite miraculeuse, impossible sans la grâce, souvent avortée par suite du grand péché contre l'union qui est le repliement de chacun dans son petit monde intérieur jalousement clos... C'est au début « un simple petit silence », à la fin le dégoût, la violence.

Sur notre inévitable insularité et ses dangers le chapitre « Union ou unité » laisse des aperçus bien étudiés en une matière délicate. Comment respecter le secret intime d'un être dans l'état de foi et d'amour ? Il faut savoir « aimer sans voir ». Comment respecter le rythme de l'autre, puisque, quoique unis, on reste deux et les dons donnés à l'un par Dieu achevant ceux reçus par l'autre ? Comment enfin vouloir le bien de l'être aimé en l'aidant à l'ascension continue mais dans la miséricorde, la générosité et la patience de l'amour « qui sait tenir compte des maturations lentes, des reprises et des échos » ? Suggestions intéressantes aussi à noter dans le chapitre sur le Culte familial.

— *Femmes d'absents*. Enquête menée par des rapatriés qui entendaient en faire profiter charitablement leurs camarades encore retenus dans les camps. Toujours les faits ont su parler mieux que les plus belles considérations et c'est pourquoi l'on ne regrette pas les nombreux témoignages éclairant douloureusement et rectifiant l'idée qu'on s'est faite fréquemment des épreuves endurées par l'épouse seule au foyer pendant cinq cruelles années. L'espérance, la fidélité silencieuse ont remporté une magnifique victoire dans bien des cas. Après tant de vertu de part et d'autre, après un si beau courage du prisonnier derrière les barbelés et de la femme s'épuisant pour rester digne, et pour élever les enfants comme l'aurait voulu l'absent, après tout cela, la joie du retour, qui seule soutint les courages si longtemps, pourrait s'évanouir comme un mirage, faute d'un peu de réflexion et d'un ultime effort pour se comprendre réciproquement. Un conseil sage, judicieux, peut sauver l'union du foyer ; aussi ce petit livre prend-il toute sa valeur à l'heure présente.

— Loin d'être hors de propos dans une série relative aux problèmes du mariage et de l'amour humain chrétien, l'étude du R. P. Camelot sur la virginité aux premiers siècles de l'Église rappelle à ceux qui voudraient le contester le primat de l'état de vie entièrement consacré à Dieu. D'ailleurs la virginité n'acquiert son sens et sa valeur que si l'on dépasse l'aspect de pure continence pour en

faire une libération au service de la charité, un sacrifice auquel l'amour confère tout son prix, et qui peut ainsi éclairer la spiritualité du mariage elle-même. La vierge s'unit directement au Christ, tandis que l'union des époux ne peut exprimer qu'à travers un symbole sacramentel l'union étroite et sans intermédiaire du Christ à l'Église épouse-vierge, en sorte qu'on a pu soutenir sans paradoxe que la doctrine catholique du mariage suppose l'existence des vierges. Des textes abondants et suggestifs empruntés aux Pères depuis les origines jusqu'à saint Augustin complètent l'histoire de l'institution des vierges et l'étude de la spiritualité propre à cet état.

Epousailles chrétiennes. Allocutions de S. S. Pie XII à de jeunes mariés. Grand in-8°, 334 p. Édit. Cité Chrétienne, 1941.

Il ne peut plus être question de présenter ce recueil d'allocutions de N. S. Père le Pape. Un public de plus en plus large l'utilise et s'en édifie. Est-il permis pourtant de se demander si ce bel exemple venu de bien haut a porté tout le fruit qu'on aurait pu en attendre ? Les quelques paroles adressées aux nouveaux époux restent et resteront longtemps encore peut-être ternes et sans portée. Le prêtre manque ainsi souvent une précieuse occasion de toucher et d'instruire des âmes qui ne reviendront pas à l'église parfois avant des mois pour quelque baptême ou enterrement... Il s'adressera à eux directement, non comme à deux numéros de cette masse anonyme, de ces « très chers frères » qu'il est si difficile, du haut de la chaire, de rendre un peu attentifs et de toucher réellement. Leurs âmes déjà ont été rendues un peu plus perméables après la confession. Une semence adroitement peut pénétrer et germer au fond des cœurs.

Seulement cela exige effort, préparation, doigté, et les prétextes abondent pour l'éviter : le temps manque, cela ne servira à rien, il est plus simple d'utiliser les traditionnelles instructions toutes faites, qu'on tient sous les yeux imprimées dans le livre. De telles réponses déplacent le vrai problème : veut-on et croit-on pouvoir obtenir un résultat ? Des prêtres avisés, depuis plusieurs années surtout, s'efforcent, en administrant un sacrement, d'ajouter aux cérémonies et formules rituelles des explications, même brèves et simples. Ils ont expérimenté les heureux effets de cette méthode qui aura réussi entre autres avantages à développer le respect chez les fidèles, à faire cesser des sourires niais, voire des remarques imbéciles provoquées par une ignorance crasse. Pour le mariage il s'agira surtout non d'un commentaire d'un rite mais de la grandeur et des obligations découlant de ce sacrement. *Epousailles chrétiennes* montrent comment les sujets les plus variés se prêtent à une exhortation courte mais substantielle, aussi élevée que pratique. Ces

modèles fournissent des idées pour aider à rappeler les grandes leçons, présenter même un programme de vie conjugale et familiale auquel les âmes se rallieront plus aisément si elles retrouvent ce ton empreint de piété profonde et de chaude affection. J.-Ph. G.

Abbé GENEVOIS. F., *Lumières de vie et famille humaine*, in-8°, 204 p. Bonne Presse, Paris, 1944.

Assez énigmatique, le titre de cet opuscule déconcerte plus qu'il n'attire le lecteur. Et c'est dommage, car il y a beaucoup de bonnes, d'excellentes choses dans ces pages très nourries de doctrine. Mais, disons-le tout de suite, il y en a beaucoup trop... Vouloir être complet aboutit à rendre l'exposé sec et didactique. Sans doute c'est un résumé d'instructions de retraite, un cadre, une synthèse, où est comprimée une longue prédication substantielle et dogmatique ; pourtant on éprouve un sentiment de fatigue devant tant de paragraphes et tant de sujets divers abordés. Pour amener les âmes à vivre du mystère de la Très Sainte Trinité, la meilleure voie ne semble pas être de leur présenter tout ce qu'il est possible de condenser comme vérités sur les trois Personnes divines. Les efforts manifestes et louables pour toucher le cœur demeurent ici souvent inefficaces parce que l'on reste en présence d'un plan, d'un code parfois sommaire. On songe avec regret à l'atmosphère respirée dès les premières pages des ouvrages d'un Dom Marmion, du P. Joret, de Mgr Guerry, si heureusement cités d'ailleurs par l'auteur, et surtout de Sœur Élisabeth de la Trinité. Sans doute chaque ouvrage répond à un genre particulier mais pour tel ou tel sujet, tel genre convient mieux que tel autre.

Signalons les très nombreuses références scripturaires et les renvois bibliographiques à une foule d'auteurs les mieux choisis. C'est assurément un grand mérite de ce petit livre. Peut-être une petite place aurait-elle pu être laissée à toute la patristique grecque si riche en ce domaine et une un peu plus grande à saint Augustin. A leur contact certainement les développements relatifs à la vie de la Très Sainte Trinité elle-même et à notre façon d'y participer n'auraient pu rester seulement ébauchés.

En terminant, nous nous demandons, sur un point de détail, si l'on doit compter beaucoup, comme nous y invite l'auteur, sur certaines lumières, certaines indications, certaines analogies dans la Sainte Trinité considérée « comme famille divine », pour servir de modèle efficace et d'idéal pour la conduite des foyers chrétiens ? Nous ne le pensons guère. J.-Ph. G.

III. — COLLECTIONS OU RECUEILS

Concernant la Vie Spirituelle ou la Liturgie

A) Collection « Eau Vive. »

Dom Vonier revendique, dans un ouvrage bref mais puissamment évocateur, toutes les richesses contenues dans la notion de *Peuple de Dieu*[1]. Bien qu'il s'agisse, dans l'économie chrétienne, de la même réalité qui est appelée aussi Église et Corps mystique, la façon de l'envisager et de l'exposer est pourtant assez particulière, et cette appellation offre de très réels avantages. Elle souligne mieux la continuité des deux Testaments : car jadis Israël était véritablement « le Peuple de Dieu », et le comportement de Dieu à l'égard d'Israël éclaire bien la conduite de Dieu à l'égard des chrétiens. De plus, ce vocable paraîtra à certains, qui voient le christianisme du dehors, plus ample, plus vaste, moins étriqué que les termes qui concernent l'Église. Aux chrétiens eux-mêmes il apportera un élargissement de leurs conceptions et une plus juste vue de leurs rapports collectifs avec Dieu dans le christianisme intégralement vécu. Il ne s'agit certes pas de substituer une notion à une autre, mais de compléter l'une par l'autre ces expressions qui traduisent différemment des richesses si multiples. M. Cerfaux n'agit pas diversement, lui qui, dans un ouvrage sur « l'Église selon saint Paul »[2], consacre de longues pages à cette notion de « Peuple de Dieu ». Le Nouveau Testament (tout comme l'ancien) affectionne cette formule, et la Liturgie en fait un usage constant.

Dom Vonier se défend d'épuiser son sujet. En termes coulants et faciles, il présente une belle esquisse. Il montre bien quelle situation à la fois privilégiée et compromettante constitue le grand honneur d'être le « Peuple de Dieu ». C'est Dieu qui se façonne son peuple et qui l'éduque : il le soutient et intervient en sa faveur (sans qu'il faille parler toujours ni même trop souvent de miracles), mais il l'éprouve et le châtie. Il en est le pasteur, le roi, le moissonneur. Il est d'une patience et d'une temporisation qui exigent une grande foi, un ferme espoir et un sincère amour en lui. Le « Peuple de Dieu » est sanctifié par les sacrements, consacré en vue du culte, groupé autour de l'autel. Il prie, il agit, il souffre. Il a conscience de poursuivre une destinée surnaturelle. C'est un peuple généreux et fervent.

1. Dom Vonier, *Le Peuple de Dieu* (trad. du R. P. Roguet, O. P.), Collect. l' « Eau Vive », n° 7, 13 × 16, 185 p. Ed. de l'Abeille, Lyon, 1943.
2. Cf. *L'Année Théologique* 1945, n° 1-2, p. 187.

Le tome IV de l'œuvre spirituelle du R. P. Dehau porte un titre qui trompera plus d'un lecteur : *En prière avec Marie*[1]. Ce n'est pas, en effet, un ouvrage de Mariologie que l'on ouvre, mais l'on se trouve en présence d'une retraite prêchée aux Bénédictines de Wisques, sur le thème de l'Oraison. Cette retraite est placée sous le rayonnement de Marie, à laquelle, surtout vers la fin, le prédicateur renvoie comme à un modèle d'oraison et de prière. Le P. Dehau commence par rappeler à ces religieuses cloîtrées quels sont les trois « Juifs » dont la crainte les plonge dans la retraite, ce sont le monde, le démon, le vieil homme. Il décrit ensuite la vie contemplative et explique en quel sens elle est « Quaedam prælibatio vitæ æternæ ». Il insiste sur les rapports de la foi et de la charité, sur le caractère crucifiant de la foi, sur l'usage de notre sensibilité, de notre intelligence et de notre volonté dans la vie contemplative. Il envisage le rôle des divers dons du Saint-Esprit, et souligne le caractère totalitaire d'une vie qui doit être un holocauste. Le P. Dehau s'appuie sur saint Thomas, et aussi sur l'Écriture où il trouve, comme de coutume, des richesses encloses : souvent le sens littéral est largement dépassé en faveur de rapprochements inattendus et hardis. La manière est celle de l'orateur, qui ne craint ni les lenteurs, ni les redites, et qui accumule les images pittoresques et expressives. Mais après des débuts un peu lents, on trouvera dans ce volume une doctrine très substantielle sur l'oraison de l'âme contemplative.

Les moines de Tamié ont groupé et traduit six sermons de saint Bernard sur la *Dédicace des Eglises*[2]. Ils font remarquer, dans leur préface, combien saint Bernard est porté à tout centrer sur Dieu. Le temple matériel, consacré par les onctions liturgiques, est saint à cause des corps de ceux qui le fréquentent, les corps à cause des âmes et celles-ci à cause du Saint-Esprit. C'est inlassablement à Dieu que l'orateur amène les pensées de son auditoire. Et c'est ce qui fait l'unité et aussi l'agencement original de ces divers sermons de Dédicace.

B) **Collection « Clarté-Dieu ».**

La Collection « La Clarté-Dieu »[3], dont l'*Année Théologique* a signalé à diverses reprises les publications, nous offre quatre livrets nouveaux.

---

1. Pierre-Thomas Dehau, O. P., t. IV, *En prière avec Marie*, 13 × 16, 455 p., 75 fr. Edit. de l'Abeille, Lyon, 1943.
2. *La Dédicace des Eglises*, Sermons de S. Bernard (Collect. l'« Eau Vive », n° 6) ; 13 × 16, 73 fr., Ed. de l'Abeille, Lyon.
3. Fascicules 12 × 19.

Le P. Paul Doncœur nous entretient des *Conditions d'une renaissance liturgique populaire*[1]. Il insiste sur le danger qui consisterait à se contenter de la formation de petits cénacles, susceptibles d'une initiation liturgique très poussée et minutieuse, en oubliant la masse du peuple chrétien, et surtout ceux auxquels conviendrait plutôt une sorte de liturgie des catéchumènes. Pour ceux-ci, il préconise une Liturgie du seuil, c'est-à-dire des manifestations parlantes, bien insérées dans leur vie, dans leurs habitudes mentales, entraînantes. A titre d'exemple, il cite les cérémonies qui accompagnèrent le Grand Retour de Notre-Dame de Boulogne. Le texte de cette brochure a d'abord paru en deux articles de *Cité Nouvelle* (15 juillet et 10 décembre 1943) et la substance en fut reprise aux premières journées du *Centre de Pastorale liturgigique* (26-28 janvier 1944).

Un moine de Tamié, F. Marie-Anselme Dimier, résume sous ce beau titre *Clarté, Paix et Joie* ce que lui apprend son enquête sur « les beaux noms des monastères de Cîteaux en France »[2]. Son relevé méthodique n'est pas une sèche nomenclature. On dirait plutôt une belle litanie, dont chaque monastère est une des invocations. Car ces centres de prière ne se contentaient pas de porter un beau nom, pacifiant et lumineux. Mais les moines qui les habitaient s'efforçaient de le justifier par leur sainte vie. Et c'est ainsi que des appellations d'abord suggérées par leur rattachement à un site naturel (montagne, vallée, source), se trouvaient très normalement transposées sur un plan surnaturel et mystique.

C'est une campagne *Pour un renouveau paroissial* qu'entreprend Mgr L. A. Terrier, évêque de Tarentaise, par les trois lettres pastorales qui sont groupées en un charmant volume[3]. Elles concernent le dimanche chrétien (carême 1942), le renouveau paroissial (carême 1943), les hommes dans la paroisse et dans l'Église (carême 1944). Ces pastorales ont le grand avantage d'être appuyées sur les réponses des curés du diocèse à un questionnaire d'enquête très précis qui leur était soumis par l'évêché et auquel ils ont répondu avec beaucoup d'intérêt. L'évêque, ayant sous les yeux cette documentation vivante, en tire les conclusions pour son diocèse, et trace les grandes lignes d'une doctrine et d'une action qui ont une valeur vraiment universelle. C'est ce qui fait le prix de ces instructions qui sont mises désormais à la portée du grand public.

1. N° 14, 54 p., 13 fr.
2. N° 15, 64 p., 15 fr.
3. N° 16, 140 p., 30 fr.

C) **Collection « Pages Catholiques ».** Albin Michel, Paris.

Joseph HUBY, S. J., *Saint Paul, apôtre des Nations*, in-12, 40 p., 1944. — H. PUECH, *Vie de saint Antoine, père des moines*, in-12, 48 p. — LANGEVIN Eugène, *Bienheureuse Isabelle de France, sœur de saint Louis*, in-12, 40 p., 1944. — ROUQUETTE Robert, S. J. *Saint Ignace et les origines des Jésuites*, in-12, 40 p., 1944.

De nouvelles figures de saints nous sont présentées dans ces petites brochures souvent remarquables de vie et d'intérêt. La grâce du Christ opère ses prodiges à toute époque, dans tous les milieux et se sert des instruments les plus divers pour l'œuvre du salut du monde. C'est une joie de voir revivre le grand apôtre des gentils grâce à la plume d'un maître. Le R. P. Huby retrace l'incroyable destinée du converti de Damas que le Seigneur Jésus terrasse, transforme et lance sur le champ dans la plus divine des aventures. On lit d'un trait. L'auteur s'efface : seule demeure la silhouette du héros du Christ, qui nous passionne et nous soulève.

Puis c'est à une autre étape du christianisme que nous transporte la vie du patriarche des solitaires d'Égypte. Dans la préface M. H. Ch. Puech redit l'extraordinaire influence qu'exerça cette biographie dans les siècles passés et nous aide à doser avec justesse ce qu'on peut reconnaître d'authenticité et de véracité au genre hagiographique de cette époque. Antoine entame un grandiose corps-à-corps avec Satan. Lutte héroïque de l'athlète spirituel contre les puissances infernales déchaînées. Le champion de la perfection évangélique réplique aux inimaginables diableries par l'épée aiguisée de la Parole de Dieu. On nage en plein merveilleux, quelquefois sans doute dans l'imaginaire, mais le genre littéraire l'autorisait alors, et toujours l'effet surnaturel s'avère puissant chez le lecteur. On admire, on reconnaît que pour une telle existence nous ne sommes plus de taille, mais à travers tant de grandeur, de prodiges, l'idéal de l'Évangile se retrouve avec ses traits inaltérables, si humain à la fois et tout céleste.

Ensuite nous sautons au Moyen Age, siècles riches en belles âmes. Les saints siègent alors sur les trônes, couramment. Voici Isabelle, digne sœur de saint Louis, qui l'aima « par dessus toutes les créatures mortelles ». Aux vertus les plus simples elle ajoute les renoncements héroïques, surtout la fuite de la dignité impériale, en dépit des instances du pape, car elle préfère l'habit des filles de sainte Claire. Thaumaturge, elle est favorisée encore d'extases — un jour entier parfois ! — mais sans dommage aucun pour sa simplicité. Pour elle et ses sœurs, le roi construira le monastère de Longchamp, où elle meurt à quarante-cinq ans, et au cours des âges, plus d'une

princesse de la Maison de France y sera attirée par l'attrait de ses vertus. Scandales, pitoyables abus des XIVe et XVIIe siècles — les courtisans et femmes du monde les plus suspectes s'y rendaient à plein carrosse entendre les choristes de l'Opéra lors des offices de la Semaine Sainte, — tout cela n'empêche pas tout à fait quelques âmes d'élite de se sanctifier, fortifiées par le doux souvenir d'une bienheureuse aujourd'hui peut-être trop oubliée.

— Enfin avec le dernier opuscule, c'est le R. P. Rouquette qui nous donne un chef-d'œuvre. Les courts chapitres de cette vie de saint Ignace se succèdent débordants de vie, d'élégance littéraire, de couleur surtout, comme autant de coups de pinceau d'un artiste parfaitement sûr de son art, pour dessiner une silhouette inégalable d'énergie héroïque, de splendide et chevaleresque générosité, et que vient rehausser encore l'équipe des sept premiers compagnons « passionnés pour le seul Christ et de toute la violence de leur cœur immense ». Devenu le chevalier de Dieu Ignace de Loyola continue à nous séduire avec la même aisance qu'il dut avoir lorsqu'il menait la vie galante de gentilhomme. On est pris, exactement comme par le plus beau des romans ; seulement ici la fin ce n'est pas le banal épilogue traditionnel où tout s'arrange mais la dure conquête du monde hostile par des phalanges de saints aux ordres de Jésus, le divin « Capitaine des bons ».

J. Ph. G.

IV. — HISTOIRE : BIOGRAPHIES, VIES DE SAINTS

Une religieuse Carmélite a voulu écrire pour des aveugles une vie de *Sainte Thérèse d'Avila*[1], dans le cadre de laquelle elle insère les renseignements opportuns concernant la composition et le contenu de ses écrits spirituels. Publié d'abord en écriture braille, cet ouvrage a été jugé digne d'atteindre un public plus étendu, et il a été édité dans une présentation très soignée qui lui permettra de parcourir une belle carrière. L'auteur écrit avec charme et élégance, mais laisse très souvent la parole à la sainte elle-même, dont elle enchâsse de longues citations dans son récit. L'ensemble constitue une très heureuse réussite. Il fera aimer la grande réformatrice du Carmel, dont on nous décrit si bien les ascensions spirituelles et l'activité prodigieusement féconde.

François Veuillot[2] qui se souvient d'avoir, tout enfant, déjeuné auprès de *Don Bosco* et reçu de lui « un avertissement mystérieux »

---

1. *Sainte Thérèse d'Avila et la vocation du Carmel*, par une Religieuse Carmélite, 18 × 24, 304 p., 225 fr., Alsatia, Paris, 1943.
2. François Veuillot, *Saint Jean Bosco et les Salésiens* (Collect. « Les Grands Fondateurs et leur Congrégation ») ; 15 × 19, 230 p., illustré, Alsatia, Paris, 1944.

(p. 146), nous peint une belle fresque. Il rappelle d'abord la merveilleuse histoire de saint Jean Bosco, en la ramenant à ses traits essentiels, car l'on ne peut tout dire en 90 pages. Puis il décrit la merveilleuse expansion de la famille salésienne, dont il évoque spécialement les premiers supérieurs, qui reçurent l'empreinte directe du saint : don Rua, don Albera, don Rinaldi ; il nous montre les salésiens partout dans le monde et nous signale leur action en France. Une troisième partie caractérise la famille et l'œuvre salésiennes : religieux (éducateurs, apôtres, missionnaires), religieuses, coopérateurs. Le tableau est si condensé qu'il tourne parfois à la nomenclature. Mais il est singulièrement évocateur.

Les ouvrages, déjà nombreux, de Renée Zeller, se lisent toujours avec le plus grand intérêt. Dans un nouveau volume[1], elle fait parfaitement revivre la belle et séduisante physionomie de la duchesse de Doudeauville, qui traversa héroïquement la Révolution et, à l'issue de celle-ci, groupa des religieuses pour l'éducation des jeunes filles ruinées. Le Père Royer, directeur de la duchesse et de Mlle Rollat, qui devait jouer un rôle prépondérant dans l'éclosion de la nouvelle congrégation, inspira l'institut naissant. Les *Dames de Nazareth* connurent bien des épreuves à leurs débuts : difficultés du recrutement, situation instable de leurs maisons, danger de fusion avec d'autres instituts, deuils imprévus. Mais l'œuvre, fondée sur le renoncement, dura et prit son expansion en France et dans le Proche-Orient. L'esprit de Nazareth, que l'auteur s'attache à bien dégager, après avoir décrit les origines et les vicissitudes de la Congrégation, est celui d'une contemplation, qui s'épanouit en action, d'un esprit de renoncement et d'une simplicité qui livre totalement l'âme à Dieu, d'une atmosphère de famille inspirée de la Sainte Famille de Nazareth. Les religieuses sont des éducatrices de choix, auxquelles leurs anciennes élèves rendent hommage en des témoignages émouvants dont le présent volume révèle les plus caractéristiques.

Voici, pour une part, l'histoire de la famille Ozanam[2]. Les trente premières pages tracent, en effet, la lignée de ce grand nom. Après les aïeux et les parents, les trois frères nous sont présentés : Alphonse, Frédéric et Charles. L'aîné, prêtre, reçut les honneurs d'une prélature romaine ; Frédéric Ozanam n'est inconnu de

1. Renée Zeller, *Les Dames de Nazareth* (Collect. « Les Grands Fondateurs et leur Congrégation) ; 15 × 19, 206 p., illustré, Alsatia, Paris, 1944.
2. Flory A. *Le docteur Charles Ozanam*, coll. Idéalistes et animateurs, in-16 p, 169., Bonne Presse, 1944.

personne ; et voici Charles, médecin, père de famille, homme de Dieu.

Pourvu de ses titres scientifiques, Charles Ozanam débute brillamment comme bibliothécaire de l'Académie de médecine, chirurgien, etc... Mais, partisan des méthodes thérapeutiques nouvelles, « la médication homéopathique », il est mis au ban de sa corporation. Préférant renoncer aux honneurs pour garder sa liberté de savoir, il devient simple docteur, renommé grâce à sa compétence et à sa charité. Père de famille, Charles Ozanam marié à Anne d'Aquin, de la famille du grand théologien, eut onze enfants qu'il éleva dans le respect des lois saintes vis-à-vis de Dieu, des parents et du prochain. Homme de Dieu, catholique sincère et fidèle à tous ses devoirs religieux, il répond à l'appel de Pie IX en 1867, en vaillant soldat de l'Église ; avec ce même dévouement il servira sa patrie en 1870.

Malgré quelques longueurs et peut-être une certaine disproportion dans la composition, ce livre attire, tant est noble la figure qu'il présente. La mention faite en appendice des ouvrages du docteur Charles Ozanam et les sources de cette biographie ne font que mieux apprécier ce volume.

Le portrait de Charles Ozanam méritait d'être placé à côté de celui de son frère dans la collection « Idéalistes et animateurs ».

G.-M. F.

François PICARD, *Guy Kieffer*, novice-routier, 20 fr., 153 p., Bonne Presse. 1944.

Bel exemple que la vie de cet adolescent. Nous le trouvons à l'âge de onze ans en proie aux défauts de sa nature. Sept années durant ce sera la marche vers le mieux avec l'aide de Dieu et grâce à la discipline du scoutisme. Dans sa dix-septième année, étrange et providentielle coïncidence, alors qu'il découvre la Route avec sa spiritualité, la tuberculose osseuse le terrasse. Alité et dans le plâtre, il est cependant nommé chef de patrouille routière. Souffrir, servir et prier, tels sont les moyens de perfection pour cette âme qui s'élève quotidiennement. Après une année de martyre joyeusement supportée il est arraché à l'affection de ses parents et de ses frères routiers. Guy avait dix-huit ans.

Esquisse réussie d'un vrai type routier. A celui qui ignore la Route, précieuse révélation ; à qui la connaît et la suit, grand réconfort pour un tel idéal.

Biographie vivante, alerte : non sans quelques incorrections de style et des redites, excusées par la pénurie de documents et la simplicité de cette sainte vie. L'auteur, jeune lui aussi, a mis

sous les yeux de notre jeunesse un portrait où elle y trouvera pureté, courage, charité, idéal ; ne garderait-elle en souvenir que la devise de Guy : « Plus est en nous ».

G.-M. F.

Le R. P. Gasnier consacre à *Saint Michel Archange* un volume plein de renseignements et de suggestions heureuses[1]. Il débute par une petite théologie des Anges, et par un exposé très documenté sur « le Prince de la Milice Céleste » et « le vaînqueur de Lucifer ». La Sainte Écriture et la liturgie, la théologie, la poésie et l'art viennent déposer tour à tour, et pareillement lorsque l'auteur nous retrace « les missions de saint Michel et ses « apparitions » ; mais il faut alors ajouter l'histoire et la légende. On nous relate les « origines du culte de saint Michel » et les gloires du « Mont Saint-Michel au péril de la mer ». Les deux derniers chapitres concernent « Saint Michel et la France » et « Saint Michel dans l'art ». Le plan adopté n'est pas parfait. Il expose à d'inévitables reprises et redites. Quelques affirmations sont contestables : peut-on dire, après la dernière guerre et l'occupation, que « ce sera la gloire du Mont Saiut-Michel de n'avoir connu à aucun moment de son histoire la domination étrangère » (p. 101-102) ? Nous trouvons aussi que l'auteur parle très improprement du cœur et de l'âme de Saint-Michel : « Saint-Michel a un *cœur* pétri de dévouement et de loyauté... Son *âme* est toute en frémissement » (p. 132). Nous n'avons aucune hésitation sur le sens très analogue qu'il convient de donner à ces expressions ; mais, pour un ange, nous ne les trouvons pas particulièrement heureuses. Quant aux « plumes tombées des ailes de l'archange » (p. 112), l'auteur y voit avec raison une donnée de « la foi naïve du Moyen Age ». Signalons que la « très antique chapelle » du Mont Saint-Michel de Brasparts (p. 84) a été victime de l'occupation allemande, qui établit en ce lieu un gigantesque poste d'écoute.

L. Soubigou.

S. Vailhé, *Mgr Louis Petit, Archevêque d'Athènes* (1868-1927), in-12, 163 p., Paris, 1944.

Mgr Petit ne fut pas seulement un érudit, comme on serait tenté de le croire devant la liste considérable de ses publications. Il fut un apôtre zélé de l'Orient chrétien et en d'autres temps, la Bonne Presse aurait pu le ranger dans sa galerie des *Idéalistes et animateurs*. Il ouvrit des voies nouvelles dans l'œuvre du rappro-

1. Michel Gasnier, O. P., *Saint Michel Archange*, 12 × 19, 175 p., Lethielleux, 1944.

chement des Églises séparées. Ses recherches scientifiques ne l'empêchaient pas de garder le contact avec les réalités actuelles. Sa connaissance historique des conciles d'Orient lui fut d'un grand secours, en particulier au concile arménien catholique tenu à Rome à l'automne de 1911 et auquel il assista avec un Père Jésuite en qualité de théologien consulteur nommé par Rome.

Les services rendus à cette occasion furent récompensés par l'élévation, en mars 1912, au siège archiépiscopal d'Athènes. Pendant les quatorze ans qu'il y resta, il entretint comme Délégué apostolique, les meilleures relations avec les représentants officiels de l'État comme de l'Église orthodoxe, et avec les savants de tous les pays, contribuant ainsi à faire tomber des préjugés séculaires contre Rome, tout cela indépendamment de son action pastorale proprement dite.

Malgré tout, le nom de Mgr Petit reste attaché à des œuvres de science d'une valeur durable et qu'il faut au moins citer ici : en 1897, avec quelques confrères assomptionnistes, il fonda à Constantinople (Kadi-Keuy, Chalcédoine, sur la côte asiatique) la revue *Les Échos d'Orient*, qui devint très vite un organe de première valeur sur les Églises d'Orient. C'est l'Église byzantine qui attirait le plus les travailleurs dès le début et la tendance a continué, si bien que de nos jours, lorsque la revue dut, pour paraître pendant l'occupation, changer de titre, elle s'intitula : *Les Études byzantines.*

Dans ses études sur les Églises, il fut très vite attiré par les actes officiels des conciles et notamment les parties canoniques, dont l'importance est grande dans l'ordre de la vie chrétienne et dans les relations des Églises particulières avec l'Église centrale de Rome. C'est ce qui l'amena à accepter de travailler à la continuation de la grande Collection conciliaire de Mansi (*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*) de 1759-1798, 31 volumes. Entreprise en 1900, la réédition avança très vite. Mgr Petit y fournit la partie orientale, depuis le volume 37, soit la majeure partie des volumes 37 en 1905, 38 et 39 en 1907, tout le volume 40 en 1909, 42 en 1910, 45 et 46 en 1911. Il avait fourni au volume 41 en 1909 la partie consacrée au concordat de 1901. Sans négliger l'Orient, il se tourna alors vers le Concile du Vatican et il en prépara les pièces, qui furent toutes groupées avant la guerre de 1914, mais ne purent paraître que plus tard, de 1923 à 1927, dans les volumes 49, 50, 51, 52 et 53. Travail colossal, puisqu'il s'agit de volumes in-folio comprenant chacun un millier de colonnes de textes, avec des introductions ou des notes souvent fort étendues et d'une richesse documentaire de premier ordre.

Je n'ai relevé là que la partie la plus spectaculaire de l'œuvre

de Mgr Petit. Avec raison son historien insiste, sans oublier le reste, sur les recherches de toute sorte que l'infatigable travailleur poussait dans tous les sens de la vie chrétienne orientale. Je regrette que l'on n'en ait pas donné ici une liste méthodique (elle a paru dans les *Échos d'Orient*, 1928, p. 137-144), pour l'édification de ceux qui savent observer ces sèches nomenclatures, plus éloquentes souvent que bien des pages de littérature.

Son biographe, du reste, ne pèche pas par excès de ce côté. Il ne prodigue pas les épithètes en vain, mais son récit très vivant est tissé de détails vécus, où l'on retrouve le compagnon de vie. Et, de fait, le P. Vailhé a été l'un des premiers collaborateurs de Mgr Petit dès la fondation des *Échos d'Orient*. Il a travaillé avec lui en Orient, puis à Rome. Il a même continué en la développant une de ses œuvres les plus érudites, l'*Index* des évêchés titulaires de l'ancienne Église. Mgr Petit l'avait dressé jusqu'aux ve ou viie siècles ; le P. Vailhé l'a repris et poussé jusqu'à Photius. Il en parle donc en connaissance de cause (p. 69), sans se nommer d'ailleurs, pas plus qu'en beaucoup d'autres endroits où l'on sent revivre le témoin oculaire, l'observateur attentif et sympathique, mais jamais adulateur, loin de là ; son réalisme est manifeste jusque dans l'éloge qu'il fait du Père et de l'ami. Un historien comme Mgr Petit devait avoir un biographe de cette trempe.

F. Cayré.

V. — LINGUISTIQUE

Charles-F. Jean. *Grammaire hébraïque élémentaire*, suivie de notions d'araméen biblique. Paris, Letouzey et Ané, 1943, in-8° de 174 p.

Nous avons en France d'excellentes grammaires hébraïques, celle du regretté M. Touzard et celle du R. P. Joüon, S. J. Toutes deux ont leurs qualités, mais outre qu'à l'heure actuelle il est impossible de se les procurer, la seconde surtout ne convient qu'à des spécialistes qui possèdent déjà une certaine connaissance de la langue. Il nous manquait une grammaire élémentaire, car celle de Mgr Chabot, ancien curé de Pithiviers dans le Loiret, ne mérite même pas ce nom.

L'ouvrage de M. Charles-F. Jean répond donc à un véritable besoin et l'on peut dire à l'avance qu'elle est assurée de trouver dans les séminaires l'accueil le plus favorable.

Cet accueil favorable, cette *Grammaire hébraïque élémentaire* le mérite incontestablement. L'auteur est un sémitisant de valeur dont les travaux sont universellement estimés. Peut-être même

pourrait-on dire que dans le cas présent, il est trop savant. Pour des débutants, les comparaisons avec l'arabe et l'assyro-babylonien sont inutiles et par ailleurs M. Charles-F. Jean emploie assez souvent des termes linguistiques, phonèmes, aphérèse, syncope, etc., que des débutants dans un système de langues totalement différent de l'indo-européen, ne peuvent pas comprendre sans une note explicative.

J'ai tenu à lire l'ouvrage de la première à la dernière page, je l'ai lu avec le plus grand intérêt et voici très exactement ce que j'en puis dire. Les chapitres IV et V sur la syntaxe et les usages de styles sont absolument remarquables dans leur brièveté et leur concision. Le chapitre III, Morphologie, laisserait davantage à désirer. Dans son désir d'être bref, le savant auteur se contente de donner la forme actuelle sans en expliquer le pourquoi. Prenons par exemple *qâtal* à la troisième personne masculin singulier. Pourquoi au féminin avons-nous *qâtelâh* et non *qâtalâh* ? Evidemment sous l'influence de la tonique accentuée *lâh*. Si l'auteur avait pris la peine de mentionner l'influence de la tonique accentuée et en d'autres cas d'une désinence non accentuée, l'élève aurait saisi sans aucune difficulté toutes les particularités de la conjugaison et ce de la façon la plus logique. Pour la formation des formes dérivées comme pour les verbes irréguliers, un peu plus de longueur eût donné plus de clarté. De même pour les substantifs, il n'eût pas été mauvais de dire un mot des théories de Barth et de Lagarde, elles eussent donné une idée logique de la formation des noms en hébreu et des raisons de leur vocalisation. Un élève qui étudie l'hébreu n'est pas un débutant dans les lettres. Il était donc possible de faire davantage appel à son intelligence, sa mémoire en eût reçu plus de facilité. Le paragraphe sur la flexion du nom avec suffixe est de tous points remarquable. L'index alphabétique des matières eût gagné à être beaucoup plus détaillé, celui du R. P. Joüon est tellement commode.

L'auteur a eu l'heureuse idée de joindre à sa Grammaire un lexique d'une vingtaine de pages. En un temps où le petit lexique de Léopold, pour ne pas parler du dictionnaire de Gesenius, sont introuvables, cette innovation sera des plus appréciées.

En résumé, la *Grammaire hébraïque élémentaire* de M. Charles-F. Jean remplira parfaitement le but que l'auteur s'est proposé et elle est à conseiller sans aucune hésitation à tous ceux qui veulent prendre contact avec l'hébreu. Les remarques faites plus haut n'ont qu'un but : montrer l'intérêt que nous avons pris à lire l'ouvrage et suggérer au savant auteur quelques modifications pour une seconde édition que nous voulons espérer très proche.

Albert VINCENT.

Jehanne Lefèvre, *Précis de Grammaire hébraïque, suivi de textes de la Bible avec traduction juxtalinéaire*, Firmin-Didot, in-4° couronne de 182 p. + 22 p.

Si je ne craignais de m'attirer quelque inimitié, je dirais volontiers que voici un livre qui fait honte au clergé, car c'est sans contredit la meilleure grammaire hébraïque élémentaire que l'on puisse mettre entre les mains des débutants. Et son auteur est une femme.

Le plan en est manifestement inspiré des 80 premières pages de Touzard. L'auteur présente d'ailleurs ce *Précis* comme une préparation et un acheminement à la *Grammaire* plus complète et si substantielle du regretté professeur à l'Institut Catholique de Paris. Les *Eléments* de Touzard constituaient une bonne initiation, mais manifestement insuffisante, puisqu'on n'y parlait ni des noms ségolés, ni des temps invertis, ni des règles principales de la syntaxe, toutes choses indispensables pour aborder un texte hébreu.

Le présent volume au contraire a le gros avantage de conserver les cadres et la terminologie des grammaires grecque et latine dont les étudiants ont l'habitude de se servir. De ce fait tout y est déjà plus clair et plus simple. Il traite donc, et dans l'ordre, de l'écriture, des substantifs, des pronoms, des verbes et de la syntaxe. Grâce aux tables analytiques et alphabétiques le livre est facile à consulter, ce qui n'est pas toujours le cas de la Grammaire de Touzard. L'auteur y a joint un livret mobile d'exercices extraits de la Bible avec traduction juxtalinéaire et analyse grammaticale. Mais pourquoi ne pas avoir ajouté à l'ouvrage toute une série de thèmes à faire par l'étudiant ? C'est le seul moyen pour apprendre les mots, les cas, la syntaxe et si Renan écrivait à certains de ses amis en hébreu, c'est évidemment parce que, à Saint-Sulpice, M. Le Hir lui avait fait faire des thèmes. Que l'auteur ajoute donc à une seconde édition que nous espérons proche, ce petit supplément et son *Précis de Grammaire hébraïque* sera parfait.

Mlle J. Lefevre a publié en 1942 une version syriaque des *Fables d'Esope* que la guerre n'a pas permis suffisamment de remarquer. Par le présent ouvrage elle affirme une fois de plus sa maîtrise dans le domaine sémitique. Souhaitons qu'elle persévère dans cette voie et qu'elle nous donne encore quelque bon livre aussi solidement construit.

A. V.

VI. — REVUES

Revue du moyen âge latin.

Tome I — nº 1 : janvier-mars 1945.

Jean Cassien à Marseille, par H.-I. Marrou, p. 5-26. La question très discutée du pays d'origine de Cassien est d'abord reprise. Rejetant plusieurs opinions modernes, l'auteur en revient au témoignage de Gennade : *Cassianus natione Scytha* ; il s'agirait de la *Scythia minor*, la Dobrogea actuelle. Mais l'objet principal de l'article est de chercher « quand, pourquoi et comment ce Roumain de Dobrogea est venu se fixer chez nous, en Provence ». Lazare, évêque d'Aix vers 408, déposé en 412, gagna la Palestine où il provoque le Concile de Diospolis. De retour à Marseille vers 416, il aurait amené avec lui Cassien, moine de Palestine, qui fonda le monastère de Saint-Victor. D'après une inscription funéraire, c'est là qu'aurait été déposée la dépouille mortelle de Lazare.

« Ce n'est, bien entendu, qu'une hypothèse », avoue l'auteur, simple conjecture « pour établir un lien entre ces deux points solidement établis : Cassien, diacre, quitte Constantinople après 405 ; Cassien, prêtre, se trouve à Marseille à partir de 419 ».

La rencontre de « superadditum » et « supernaturale » dans la théologie médiévale, par H. de Lubac, p. 27-34. C'est l'histoire de *superadditum*. Scot Erigène, reproduisant la doctrine de saint Grégoire de Nysse, distingue l'homme en sa condition première, c'est-à-dire tel qu'il aurait été s'il avait dû demeurer innocent, et l'homme tel que l'a fait le péché : au « corps simple, véritable et naturel » de la pure essence humaine a été « surajouté » un corps matériel. Ce *corpus superadditum* est comme « en dehors de la nature », et même « contre la nature ».

Au XIIIe siècle on voit *superadditum* et *supernaturale* se joindre dans la langue théologique, et la nouvelle métaphore assurée du succès. Ce qui est « surajouté » n'est plus le péché, mais « l'ensemble des moyens destinés à procurer la fin dernière, c'est la justice originelle ou le don qui la produit. C'est la grâce, c'est la gloire, elle-même : tout cela en vue de la fin dernière ».

Brève histoire d'un schème cicéronien au Moyen Age, par M. Pallasse, p. 35-52. C'est par saint Augustin dans le *De diversis quaestionibus LXXXIII* que le Moyen Age connut le schème cicéronien présentant la vertu de justice et « les trois espèces de droits » qui en découlent : droit naturel, droit coutumier, droit légal. Par suite d'une leçon fautive qu'aurait adoptée saint Augustin, la pensée de Cicéron se trouvait simplifiée ; « toute la discussion porte sur le contenu du *consuetudine jus*. Comprend-il

à la fois la *coutume* et la *loi ?* La loi peut-elle être assimilée au point de vue de la réalisation du droit coutumier, au *Pactum, par* et *judicatum* (parties de la *consuetudo*) ? Les deux solutions étaient possibles. Avec Alcuin, Abélard, saint Albert, « la doctrine reste assez indécise, jusqu'à la conciliation thomiste qui sauvegardait l'indépendance de la loi, tout en érigeant la catégorie du droit positif en catégorie indépendante ».

Pierre Lombard et les thélogiens de l'essence, par E. Gilson, p. 61-64.

Tome I — nº 2 : Avril-juin 1945.

La bénédiction du chrême en Gaule avant l'adoption intégrale de la liturgie romaine, par A. Chavasse, p. 109-128. « Informations nouvelles, concernant plus particulièrement les formules dont on usait (pour la bénédiction du chrême) et l'époque de l'année à laquelle on exécutait cette bénédiction ».

Par un recours aux textes, l'auteur précise d'abord « la discipline franque autochtone, son évolution sous l'influence romaine » et dans une seconde partie, « la discipline propre à une région de Gaule qui a subi au VIIe siècle l'influence de la liturgie visigothique ». Ce point particulier est suscité par une lettre du Pseudo-Germain de Paris, vers la fin du VIIe siècle.

Le rôle de la « Materfamilias » romaine d'après saint Augustin, p. 129-148, par A. Laprat. « Quelle est « l'opinion de l'évêque d'Hippone sur le rôle des femmes mariées », d'après les textes retenus par Gratien dans ses *Décrets ?* « Le thème que Gratien a choisi, avec une prédilection marquée, dans l'œuvre de saint Augustin, c'est celui du mari chef de la femme pour tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu ». D'où soumission de la femme. Les termes techniques *auctor, auctoritas*, sont analysés par l'auteur qui conclut : « Malgré des précisions spéciales qui semblent dépasser ici la pensée d'Augustin, il y a toujours entre ces textes patristiques ce trait commun : le courant nouveau à l'encontre d'une égalité parfaite entre les époux, sauf pour les devoirs résultant du mariage. Mêmes obligations à la fidélité conjugale, au devoir conjugal ; même impossibilité de se séparer du conjoint, auquel on demeure lié pour toute sa vie ; même précepte d'amour réciproque et de compréhension mutuelle. Mais l'autorité spéciale du mari, le rôle de chef qu'il assume, lui font une place à part toutes les fois qu'est mise en question l'unité de direction du ménage, largement comprise ; et l'exemple typique (donné par saint Augustin) serait justement celui de ce vœu de continence fait par la femme avec la permission du mari, qui se ravise ensuite, et cesse ainsi d'obliger la femme à tenir sa promesse ».

Un beau portrait de Monique, exemple d'épouse et de mère

chrétienne, d'après les *Confessions*, concrétise en fin d'article la pensée d'Augustin.

L'application en France de la soustraction d'obédience à Benoît XIII jusqu'au concile de Pise, par G. MOLLAT, p. 149-163.

Les vingt-six attitudes politiques définies par Jean, abbé de Sainte-Marie du Transtévère, par F. CHATILLON, p. 179-187.

Les intentions pédagogiques et la méthode de saint Thomas d'Aquin dans la Somme théologique, par F. RUELLO, p. 188-190.

Revue d'Histoire de l'Église de France 1943-1944.

Tome XXIX — n° 115, janvier-juin 1943 :

E. HILDESHIEMER, *Les clercs et l'exemption du service militaire à l'époque franque* (VIe-IXe s., p. 5-18).

C.-H. POUTHAS, *Le clergé sous la Monarchie constitutionnelle* (1814-1848), p. 19-53.

— n° 116, juillet-décembre 1943 :

G. BARDY, *La prédication de saint Césaire d'Arles*, p. 201-236. Précieuse étude à l'occasion du centenaire de saint Césaire présenté ici comme *orateur*. Avec quel zèle l'évêque d'Arles pressait ses fidèles à entendre la prédication, et ses collègues dans l'épiscopat à enseigner par des sermons, à leur défaut par des lectures d'homélies ! Il est lui-même un exemple. Fait suite à un examen des collections de ses homélies l'exposé de ses méthodes d'enseignement (prédication personnelle, riche aussi d'emprunts aux Pères comme saint Augustin et saint Ambroise, voire même à des hérétiques : Origène, Pélagiens). L'auteur rend hommage en concluant à Dom Morin grâce à qui nous possédons « une incomparable édition critique des sermons » de saint Césaire, « sinon grand orateur, du moins homme de devoir et homme de cœur ».

N. VALOIS, *Les États de Pontoise* (août 1561), p. 237-256.

Tome XXX — n° 117, 1944.

A. DUMAS, *L'Église de Reims au temps des luttes entre Carolingiens et Robertiens* (888-1027), p. 5-38.

V. CARRIÈRE, *Libre examen et Tradition chez les exégètes de la Préréforme* (1517-1521), p. 38-53.

A. LATREILLE, *La question de l'administration du diocèse de Lyon* (1814-1849), p. 54-93.

Tome XXXI — n° 118, janvier-juin 1945.

L. CRISTIANI, *Liste chronologique des Saints de France, des origines à l'avènement des Carolingiens* (Essai critique), p. 5-96. Commençant au IIe siècle par les martyrs de Lyon, 177, dont l'évêque saint Pothin, la liste présente les saints des siècles suivants jusqu'à l'année 752, au total treize cents noms. A la fin de chaque

siècle sont mentionnés les nouveaux sièges épiscopaux en Gaule : Vingt et un au IIe siècle, trente-six pour le IVe, vingt-neuf au Ve, vingt-huit au cours du VIe, et un pour le VIIe. Cette étude ne contient pas d'apparat critique, certains noms ont été écartés à dessein. L'auteur ne revendique que le mot *essai* pour un tel travail, sollicitant des « érudits diocésains » le concours bénévole.

J. LEFLON, *Le clergé de second ordre sous le Consulat et le premier Empire*, p. 97-119.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale.

Viennent de parvenir en France.

Nos 1-4, année 1940 :

A signaler : D.-B. CAPELLE, *Un plaidoyer pour la règle du Maître*, p. 5-53.

D.-O. LOTTIN, *Les théories du péché originel au XIe siècle.* — II : La réaction abélardienne et porrétaine, p. 78-102. — III : La tradition augustinienne, p. 236-274. — *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*, p. 275-328.

L'ensemble de ces trois études de théologie positive « a mis en lumière l'influence profonde de saint Augustin » au Moyen Age jusqu'à saint Thomas.

Études byzantines.

Elles sont la continuation des *Échos d'Orient*, et à ce titre, l'organe de l'Institut Français d'Études Byzantines à Bucarest.

Tome I. — 1943 :

Vues sotériologiques chez Nicolas Cabasilas (XIVe s.), p. S. SALAVILLE. p. 5 à 57.

« L'indéniable parenté » entre saint Anselme et Nicolas Cabasilas, affirmée par W. Gass et J. Rivière, paraît avoir provoqué cet examen serré des « vues sotériologiques » du Byzantin. Du bref aperçu du « système anselmien » dont toute la théologie de la Rédemption est centrée autour du concept de *satisfaction*, « il importe avant tout de ne point perdre de vue ce propos initial de dialectique rationnelle si franchement avoué par l'auteur du *Cur Deus homo* ». Il pose en principe dans la préface la « dichotomie d'*Animus* et d'*Anima* ». « De ce chef, rien de plus opposé à la mentalité du Byzantin qui nous a laissé le *De vita in Christo*, les *Homélies mariales* et l'*Expositio liturgiæ* ».

L'examen de ces livres, fait de nombreuses citations, et cela par méthode, conduit à ces conclusions : 1. Nicolas Cabasilas n'a pas systématisé une « théologie de la Rédemption ».

2. La doctrine : « La bonté et la justice de Dieu dominent tout l'ensemble. La bonté, qui est essentiellement communicative,

et qui s'est donnée à nous dans le Verbe incarné pour notre salut. La justice qui exigeait un acquittement de l'offense infligée par le péché. Cet acquittement, seul un Homme-Dieu pouvait le réaliser. Il l'a fait, Lui qui était l'Innocent et le Saint par excellence, en acceptant de son plein gré la *Kénose*... Par là... il nous a réconciliés avec Dieu, il a rendu en surabondance à son Père la gloire que notre péché lui avait ravie ; d'esclaves que nous étions, il nous a, au prix de son sang, haussés à l'éminente dignité d'enfants de Dieu, héritiers du royaume éternel », p. 49.

3. Les Évangiles et saint Paul sont ses sources d'inspiration.

4. La raison n'intervient que pour rattacher les principales idées les unes aux autres et en déduire les conséquences dans l'ordre de la vie surnaturelle, qui est précisément la vie divine à nous acquise par le Sauveur, « la vie dans le Christ ».

5. Quant à cette « indéniable parenté » entre Cabasilas et saint Anselme, on peut admettre chez le Byzantin une dépendance littéraire du docteur de Cantorbery ; cette « filiation peut se réduire à une sorte d'inflitration inconsciente de la pensée anselmienne, peut-être par l'intermédiaire de saint Thomas. Avec ce correctif, la conclusion devient en effet admissible ».

L'érection de la métropole d'Athènes et le statut ecclésiastique de l'Illyricum au VIIIe siècle, par V. Laurent, p. 58-72.

La politique de Michel VIII Paléologue à l'égard des monastères, par G. Rouillard. p. 73-84.

La chronologie des Patriarches de Constantinople de 1111 à 1206, par V. Grumel, p. 250-270.

Tome II — 1944.

P. Goubert. S. J. *Byzance* et l'*Espagne wisigothique* (554-711) p. 5-78.

Examen « des rapports militaires et diplomatiques de Byzance, avec les différents souverains wisigoths. Les événements historiques mis sous leur vrai jour éclaireront peut-être le problème géographique qui se pose encore... et nous permettront de distinguer quelles villes espagnoles dépendirent du Basileus et jusqu'à quelle date dura cette sujétion ». Ce sont les règnes d'Athanagild, de Léovigild, de Récarède, Witterich, Gondomar, Sisebut, Swinthila, etc. qui y sont étudiés.

P.-S. Salaville, *La vie monastique grecque au début du XIVe siècle*, d'après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie, p. 119-125.

R. Janin, *Les sanctuaires de Byzance sous la domination latine* (1204-1261), p. 134-184.

Témoignages. — VIIe cahier : *Le Message du Moine.*

A notre monde désorienté pour avoir « perdu son contrepoids supérieur », à l'homme dont « plus rien ne réjouit la jeunesse, car ce qu'il constate, c'est un *manque* », le VIIe cahier de La Pierre-qui-vire apporte *Le Message du Moine.* Et quel est ce Message ? C'est par *Le consentement à l'ordre* que nous redonnerons à notre vie et à notre société son équilibre. « Cet ordre dont tout le monde a soif doit poser comme fin la primauté du spirituel ». « Et c'est bien là la grande leçon à retirer de ce contact avec les moines : nous sommes faits pour Dieu ».

Cette vie communautaire où chacun a sa place dans *L'ordre monastique* ; cette paix qui règne en celui qui, sa vie entière, *Prie et Travaille* ; cet heureux équilibre des puissances, car « la vie monastique respecte notre nature, mais non sans lui imposer les renoncements,... elle la rend plus parfaite, belle et libre, justement afin de pouvoir lui donner son couronnement surnaturel, puisque le surnaturel est ce qui s'édifie sur le naturel autant que ce qui le surpasse », et voilà *Les deux faces de l'humanisme monastique.* Enfin *L'apostolat du moine* sera « de faire connaître l'appel de Jésus et de montrer comment Jésus attire à lui toutes les âmes et qu'il a besoin qu'on les lui amène ».

Valeurs humaines, valeurs sociales, valeurs spirituelles, tel est le Message du moine. Au sein des monastères « il y a là toujours la doctrine du Christ. Des hommes la vivent, donnant la solution positive, *témoignant* qu'elle était possible, qu'elle était source de joie, de force, de bonheur ». Il valait « la peine de s'attarder une fois auprès de ceux qui font profession de chercher *la vie* alors qu'à chaque heure de son existence l'homme mâchonne un goût de mort ».

Mélanges de science religieuse. — 1945, 1er fasc.

L'Introduction du mot « Hypostase » dans la théologie de l'Incarnation, M. Richard, p. 5-32.

« Le Verbe, en s'incarnant, avait-il oui ou non assumé une nouvelle hypostase ? Il fallut attendre trois quarts de siècle (après la confession des trois hypostases au sein de la Trinité) avant que le concile de Chalcédoine canonisât la formule « une hypostase du Christ ».

« C'est ce moment... de l'histoire du mot hypostase » qui nous est raconté « en groupant, avec quelques explications, les textes christologiques du dernier quart du ive siècle et de la première moitié du ve où il figure ».

« A Apollinaire de Laodicée reviendrait l'initiative d'avoir introduit le mot hypostase dans l'exposé du dogme de l'Incar-

nation ». Pour lui cette hypostase du Christ était celle du Verbe, « la chair n'y entrait qu'*in obliquo* » jusqu'à Théodore de Mopsueste dans le camp de l'orthodoxie on s'en tient à la polémique contre les Appolinaristes sans prendre position pour ou contre l'unité hypostatique. Il sera en effet « le premier théologien qui ait composé un véritable traité *De Incarnatione* » et opposé à Apollinaire un système solidement bâti avec les matériaux de ses adversaires. Malheureusement le texte falsifié a jeté le discrédit sur son auteur. La version de Koumi permet cependant de préciser sa pensée. Ce n'est là qu'un début dans la doctrine christologique qui sera explicitée au VIe siècle comme nous le montrera M. Richard.

Les Arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde, par J. de Blic, p. 33 à 45. C'est l'analyse sous les trois chefs suivants : *arguments des « philosophes »* retenus par Augustin, *solutions proposées*, *considérations*, *explications* de trois amples développepements du *De Civitate Dei*, 10, 30-31 ; 11, 4-6 ; 12, 10-20. En fin d'article on nous situe la pensée de saint Augustin par rapport à celle de Boèce et de Kant.

Pour la chronologie de la Somme, par P. Glorieux, p. 58-98.

La psychologie religieuse de Voltaire, B. Amoudru, p. 99-124. Après avoir montré dans quel milieu historique et littéraire l'idéologie voltairienne s'est formée, trois mots sont relevés : *Superstition*, *Enthousiasme*, *Fanatisme*, comme les maîtres termes de la psychologie religieuse de Voltaire. Quelle part est faite par Voltaire dans son œuvre à cette psychologie religieuse ? Il s'en est servie pour « construire des bonshommes composés de sentiments moyens ou possédés de manies intenses dont ses thèses ont besoin ;... il n'analyse pas des caractères, il dessine des silhouettes » (Lanson), et l'auteur précise : « silhouettes réduites à des passions dominantes, à des sentiments excessifs et exclusifs... devant Jeanne d'Arc, Voltaire n'a su écrire que *La Pucelle* ». Heureuse rectification en son trop élogieux centenaire.

L'État religieux de l'Allemagne protestante, G. Rabeau, p. 125-140. Cet article est le premier chapitre d'un ouvrage qui paraîtra bientôt ».

Déterminisme et liberté dans la vie sociale, R. Théry, p. 141-160.

G.-M. F.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE (1)

AIMERY (Ch.) : *K.-J. Huysmans* (Publicistes chrétiens), in-8° cour., 30 p., Lethielleux, 1944.

BASANOFF (V.) : *Regifugium. La fuite du roi* (Collection d'Études mythologiques), in-16, 190 p., Adrien Maisonneuve.

BOYER (Chan. A.) : *Pédagogie chrétienne*, in-8°, 312 p., Lethielleux, 1945.

BAUSSAN (Ch.) : *Léon Gautier* (Publicistes chrétiens), in-8° cour., 30 p., Lethielleux, 1944

BRETON (V.-M.) : *La Confession fréquente*, petit in-16, 72 p., Edit. francisc., 1945.

BOULARD (F.), etc. : *Problèmes missionnaires de la France rurale* (Rencontres, 17-18), in-16, 308-191 p., Edit. du Cerf, 1945.

BROUSSALEUX (S.) : *Hitler l'apostat*, in-16, 180 p., Bonne Presse, 1944.

BURGELIN (P.) : *L'homme et le temps* (Centre de recherches philosophiques et spirituelles), in-16, 164 p., Aubier, 1945.

Communion des Saints (Cahiers de la Vie spirituelle), in-16, 218 p., Edit. Cerf-Abeille.

CHOQUEEL (Chan.) : *Saint Paul, guide de notre sanctification* (Pastor bonus, 3), in-16, 284 p., Bonne Presse, 1945.

DESCOQS (P.) : *Autour de la crise du Transformisme*, in-16, 100 p., Beauchesne, 1944.

DONDAINE (H.-F.) : *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Trinité* (Edit. Revue des Jeunes), in-16, 275 p., Desclée et Cie, 1943.

DHORME-DUSSAUD : *Les anciennes Religions orientales* (« Mana »), in-16 j., 436 p., Presses univ. de Fr., 1944.

D'HALLUIN (Dr M.) : *Animation et désanimation*, in-16, 77 p., Beauchesne, 1944.

DANIELOU (J). : *Platonisme et théologie mystique* (Théologie), in-8°, 339 p., Aubier, 1944.

ESTRE (H. d') : *Bonaparte, les années éblouissantes*, in-8° cour., 377 p., Plon, 1945.

FLACELIERE (R.) : *Renaissance liturgique et vie paroissiale*, in-16, in-16, 144 p., Edit. du Seuil, 1945.

FERNESSOLE (P.) : *De la civilisation chrétienne*, in-16 J., 220 p., Beauchesne, 1945.

GIRARD-REYDET (J.) : *Initiation par l'Ave Maria*, petit in-16, 48 p., Bonne Presse, 1945.

GOENS (Abbé) : *Mon petit catéchisme de la Messe*, in-12, 32 p., Lethielleux, 1944.

GOICHON (A.-M.) : *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale* (Forlong — lectures 1940), in-8° c., 139 p., Adrien-Maisonneuve, 1944.

GÉRARD (J.) : *La métaphysique de Paul Decoster* (Philosophie de l'esprit), in-8°, 252 p., Aubier, 1945.

---

(1) La plupart de ces livres mentionnés ici à titre de simple information, rentreront dans les prochaines recensions de la Bibliographie *spéciale* ou *générale*. La collection, quand il y a lieu, est indiquée entre parenthèses à la suite du titre.

GABEL (G.) : *Pourquoi ma prière n'est-elle pas exaucée ?* in-16, 32 p., Bonne Presse, 1945.

GLORIEUX (P.) : *Pourquoi tous les catholiques doivent être missionnaires ?* (Catholicité), in-16 J., 24 p., S. A. M., Lille.

GRAFF (C.) : *Pour que notre Eglise soit vraiment universelle* (même série).

HULTGREN (G.) : *Le commandement d'amour chez Augustin*, in-8°, 321 p., Vrin, 1939.

Jeune Français, voici ton armée, in-8° écu, 95 p., Alsatia, 1945.

LE BLOND (J.-M.) : *Aristote. Traité sur les parties des animaux* (Bibliothèque philos.), in-16, 205 p., Aubier, 1945.

LUBAC (H. de) : *Le drame de l'humanisme athée*, in-8°, 414 p., Spes, 1944.

LAVELLE (L.) : *Du temps et de l'éternité* (Philos. de l'esprit), in-8°, 446 p., Aubier, 1945.

LEFLON (J.) : *Monsieur Emery*. L'Église d'Ancien Régime et la Révolution, in-12, 443 p., Bonne Presse, 1945.

LE COUR (P.) : *Dieu et les dieux, Dieu existe-t-il ?* (Atlantis), in-8° cour., xvi-300 p., Bière, Bordeaux.

Les plus vieux textes du Carmel, traduits et commentés (La vigne du Carmel), in-16, 276 p., Edit. du Seuil, 1945.

LEONARD (J.-F.) : *Fresnes ma paroisse*, in-16, 104 p., Edit. Francisc., 1945.

LEFEBVRE (L.) : *Empreintes d'Assise*, in-16, 108 p., Edit. Francisc., 1945.

MONDESERT (Cl.) : *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture* (Théologie, 4), in-8°, 278 p., Aubier, 1944.

MOUROUX (J.) : *Sens chrétien de l'homme* (Théologie, 5), in-8°, 250 p., Aubier, 1945.

MARC (P.) : *L'Ascension de notre âme*, in-16, 315 p., Spes, 1945.

PIAT (S.) : *Saint Joseph*, in-16, 160 p., Edit. Francisc., 1945.

PANGE (J. de) : *Mes prisons*, in-8°, 235 p., Desclée de Brouwer, 1945.

PEZET (E.) : *L'Autriche et la paix*, in-16, 192 p., S. E. L. F., 1945.

PLUS (R. P.) : *La simplicité*, in-16, 110 p., Spes, 1945.

PARVILLEZ (A. de) : *Pourquoi je ne lis pas n'importe quoi ?* in-16, 32 p., Bonne Presse, 1945.

PIDOUX DE LA MADUERE (S.) : *Pourquoi les prêtres ne se marient-ils pas ?* (même série).

PINARD DE LA BOULLAYE (H.) : *Les étapes de rédaction des exercices de Saint Ignace*, in-16 J., 68 p., Beauchesne, 1945.

— *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace*, in-16 J., 315 p., Beauchesne, 1945.

RIDEAU (E.) : *Introduction à la pensée de Paul Valéry*, in-8°, 304 p., Desclée de Brouwer, 1944.

RICHAUD (Mgr) : *Y a-t-il une spiritualité du clergé diocésain ?* (Pastor bonus, 2). in-16, 32 p., Bonne Presse, 1944.

RENAUDIN (P.) : *Saint Félix de Cantalice* (Profils franciscains), in-16, 76 p., Edit. Francisc., 1945.

— *Trois qui cherchaient Dieu*, in-16, 239 p., Spes, 1945.

ROFFAT (Cl.) : *La littérature française est-elle chrétienne ?* in-16, 151 p., Spes, 1945.

SABBAGH (T.) : *La métaphore dans le Coran*, in-4°, 272 p., Adrien-Maisonneuve, 1943.

SEILLER (L.) : *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot*, in-4°, 78 p., Edit. Francisc., 1944.

SALMON (Dom P.) : *Le lectionnaire de Luxeuil* (Collectánea biblica latina VII), in-4° cour., cxxiii-233 p., Abbaye Saint-Gérôme-Libreria vatic., Rome.

SALONNE (M.-P.) : *Saint Yves, patron des avocats* (profils francisc.), in-16, 116 p., Edit. Francisc., 1945.

Le Saint-Esprit auteur de la vie spirituelle, in-16, 176 p., Edit. Cerf-Abeille, 1945.

TENANT DE LA TOUR (G.) : *L'homme et la terre*, in-4°, 744 p., Desclée, de Brouwer, 1943.

THELLIER DE PONCHEVILLE : *Le Christ et la pacification du monde*, in-16, 45 p., Bonne Presse, 1945.

TAPIE (V.-L.) : *Histoire de l'Amérique latine au XIXe siècle*, in-8° c., 298 p., Aubier, 1945.

T'SERSTEVENS : *Reflets*, in-16, 245 p., S. E. L. F., 1945.

TELLIER (P.) : *Atlas historique du Nouveau Testament*, in-12, 62 p., Spes, 1945.

TONQUEDEC (J. DE) : *L'existence d'après Karl Jaspers* (Bibl. des Archives de philos.), in-8°, 142 p., Beauchesne, 1945.

VANCOURT (R.) : *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, in-8°, 380 p., Aubier, 1944.

WEBER (Dom R.) : *Les anciennes versions latines du IIe livre des Paralipomènes* (Collect. bibl. latina, VIII), 95 p., Libr. Vaticana, 1945.

YVER (C.) : *Sainte Colette de Corbie* (profils francisc.), in-16, 140 p., Edit. Francisc., 1945.



Nihil obstat : Vesontione, die 10 Novembris 1945. A. DROUET, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1945 — N° 145 — 4° Trimestre. Bon d'impression 2.547

TABLE GÉNÉRALE

ÉTUDES

Ball (J.) : *Libre arbitre et liberté dans saint Augustin.*
La liberté primitive en Adam. — La liberté dans la chute. — La déchéance : libre arbitre et liberté. — Le relèvement : grâce et liberté .... p. 368-382

Bardy (G.) : *Cassiodore et la fin du monde ancien*........ p. 383-425

Baudiment (L.) : *De quelques outrances de la théologie mariale contemporaine*.. p. 105-115

Cayré (F.) : *Existe-t-il une philosophie augustinienne ?*
Sens de la question. — Philosophie chrétienne et augustinisme. — La raison et la foi. — Conditions d'une synthèse rationnelle augustinienne. — But d'une synthèse philosophique augustinienne. p. 126-147

— *La philosophie de la paix.*
Notions diverses de la paix. — Formes de la paix sur le plan moral. — L'Humanité dans la Cité de Dieu. — Les conditions spirituelles de la paix dans la cité humaine .... p. 148-173

— *Forces spirituelles et neutralité française.*
La formule : forces spirituelles. — Notions des forces spirituelles. — La rôle des « forces spirituelles » en France. — La neutralité française. p. 257-267

— *La formation chrétienne des adultes. La Théologie vivante.*
Rôle de l'esprit chrétien chez les adultes. — Nature de l'esprit chrétien. Les vertus théologales. — Formation de l'esprit chrétien. Théologie vivante. — Un maître d'esprit chrétien : saint Augustin. p. 326-346

— *Les classifications de la vie spirituelle d'après saint Augustin.*
La première classification : Le *De quantitae animæ*, n. 70-80. — Autres divisions, d'après les ouvrages postérieurs. — Synthèse : les cinq étapes de la vie spirituelle. .... p. 347-367

Guérard des Lauriers (M.-L.) : *La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle.*
Exposé de la thèse de saint Thomas. — Critique de la thèse du R. P. Bouillard. .... p. 276-325

Nédoncelle (M.) : *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne.*
Recul de l'agnosticisme religieux. — Représentants du pluralisme religieux. — Insistance sur l'idée de personne chez divers penseurs. — Transformations de l'idée de Dieu. — Avènement d'une doctrine des valeurs. .... p. 116-125

Renié (J.) : *Le mauvais riche* .... p. 268-275

Rivière (J.) : *L'Economie rédemptrice d'après M. Maurice Blondel.*
Anselmus redivivus. — Plan objectif de la Rédemption. — Plan subjectif de la Rédemption. — Nouvel esposé doctrinal d'après *La Philosophie de l'esprit chrétien* .... p. 45-74

SAGE (A.) : *En marge du Sacrifice de la Messe.*
Le rôle du pain et du vin. — Témoignages des Pères. — Théories plus récentes. .... p. 75-95
— *L'attrition suffisante* .... p. 96-104
SOUBIGOU (L.) : *L'Appartenance filiale.*
Notion générale de l'appartenance. — L'appartenance de la créature à Dieu. — L'appartenance à l'égard du Père, à l'égard de Marie ; attitude qui en résulte à l'égard du Saint-Esprit. — L'appartenance à Jésus-Christ. — L'appartenance et nos rapports avec l'Église. — L'Eucharistie, centre de notre vie d'appartenance. — Le programme de l'appartenance : culte, sanctification, apostolat .... p. 1-44

CHRONIQUES

Les idées qui s'en vont (G. QUÉNARD) 174
Écriture Sainte (L. SOUBIGOU) 187
Histoire de l'Église (F. PETIT) 198
Économie politique et sociale (J.-Ph. GODARD) 203
Une étude théologique sur saint Thomas (Notion de la grâce) (A. FARNE) 426
Questions religieuses et mystiques : E. Le Roy – V. Lossky (F. CAYRÉ) 441
Le P. J. de Guibert (F. CAYRÉ) 467
Derniers ouvrages envoyés à la revue 510
Tables générales de l'année 513

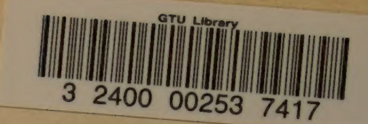
OUVRAGES ÉTUDIÉS OU RECENSÉS (* Revues)

ALMIRA (J.-J.) : *Thèse pour la révolution nationale* 211
AMIET (G.)-GUINAND (H.) : *Cœna Domini* 248
BASSOT (J.) : *Travail et propriété* 209
BERNOVILLE (G.) : *Le Père Pernet* 505
BLONDEL (M.) : *La philosophie de l'esprit chrétien* 65
BOISSIEU (P. De) : *Le Rosaire et la messe* 240
BOIVIN (G.)-BOUVIER-AJAM (M.) : *Vers une économie politique morale* 205
BOUILLARD (H.) : *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* 276, 426
BREMOND (J.) : *Le courant mystique au XVIIIe siècle. L'abandon dans les lettres du P. Millet* 243
BRETON (V.-M.) : *La pauvreté, vertu fondamentale de la piété franciscaine* 245
BURKLER (X.) : *Die Sonn-und Festagsfeier in der katholischen China-mission* 231
CAMELOT (Th.) : *Foi et gnose* 474
— *Virgines Christi* 488
CAPPE (J.) : *Lettres à Marie Violette* 231
CERFAUX (L.) : *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* ... 187

CHAPPOULIE (Mgr H.) : *La vocation missionnaire et civilisatrice de la France* 237
— *Aux origines d'une Église. Rome et les missions de l'Indo-Chine au XVIIe siècle.* T. I. 228
CLÉRISSAC (H.) : *La lumière de l'Agneau* 247
— *La communion fréquente des malades* 249
CORTE (M. DE) : *Incarnation de l'homme* 218
DANIÉLOU (J.) : *Platonisme et théologie mystique* 480
DEHAU (P.-T.) : *La structure liturgique de la Messe* 248
— *En prière avec Marie* 492
DELHAYE (P.) : *La pensée de Charles Péguy sur l'enfer* 236
DESPLANQUES (F.) : *Un itinéraire spirituel : Dieudonnée* 244
DESROCHES (H.) : *Paul Claudel, poète de l'amour* 486
DIMIER (M.-A.) : *Clarté, Paix et Joie* 493
DONCŒUR (P.) : *Conditions d'une renaissance liturgique populaire* 493
DONDAINE (H.) : *L'attrition suffisante* 96
* *Epousailles chrétiennes* 489
* *Etudes byzantines* 517
* *Femmes d'absents* 488
FERET (H.-M.) : *L'Apocalypse de saint Jean* 194
FLORY (A.) : *Le docteur Charles Ozanam* 496
FRANCOIS DE SAINTE-MARIE (P.) : *Présence à Dieu et à soi-même*. 241
FUMET (S.) : *Aux trois couleurs de la Dame blessée* 237
GASNIER (M.) : *Saint Michel Archange* 498
GENEVOIS (F.) : *Lumières de vie et famille humaine* 490
GÉRAUD (J.) : *Contre-indications médicales à l'orientation vers le clergé* 233
GOICHON (A.-M.) : *Le mystère de la Sainte Trinité* 484
GOUHIER (H.) : *L'essence du théâtre* 218
GRÉGOIRE DE NYSSE (Saint) : *La création de l'homme* 478
HARDY (J.) : *Une belle âme de grand séminariste* 219
HÉRIS (C.-V.) : *Le mystère de l'Eucharistie* 247
HOURDIN (G.) : *Sainteté française* 230
HUBY (J.) : *Saint Paul, apôtre des nations* 494
JANIN (J.) : *Ouvriers missionnaires* 224
JEAN (C.-F.) : *Grammaire hébraïque élémentaire* 500
JEANNIN (A.) : *L'Artisanat à la croisée des chemins* 214
LANGEVIN (E.) : *La bienheureuse Isabelle de France* 494
LEFÈVRE (J.) : *Précis de grammaire hébraïque* 502
LE ROY (E.) : *Introduction à l'étude du problème religieux* 441
LESEINE (L.) : *Souffrance et mort du chrétien* 245
LIAGRE (L.) : *Retraite avec sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* 242
— *Notre vie divine dans le Christ Jésus* 242
LOBET (M.) : *Histoire mystérieuse et tragique des Templiers* 226
LOSSKY (V.) : *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* .. 452
LOUVEL (P.) : *Rose mystique* 239
LUCAS (J.) : *Dieu introuvable ?* 484
MABILLE DE PONCHEVILLE (A.) : *Jeunesse de Péguy* 237

MAHIEU (Ch.-L.) : *Jansénisme et Anti-Jansénisme* 485
* *Mélanges de science religieuse* 251, 508
MENDIGAL (L.) : *Silhouettes évangéliques, II* 238
MOUREY (F.) : *La préparation au sacerdoce* 232
NÉDONCELLE (M.) : *La Réciprocité des consciences* 219
ORANGE (P. D') : *Servante* 233
ORIGÈNE : *Homélies sur la Genèse* 477
PAILLARD (J.) : *L'Empire français de demain* 225
PERROT (D.) : *Présences du Christ* 240
PETERSON (E.) : *Pour une théologie du vêtement* 246
PICARD (F.) : *Guy Kieffer* 497
PLESSIS (A.) : *Mariologie montfortaine* 235
PLUS (R.) : *Comment présenter le Christ à notre temps* 240
PRUDENCE : *Cathemerinon* 479
POUCEL (V.) : *Mystique de la terre, III, IV, V* 234
PUECH (H.) : *Vie de saint Antoine, Père des moines*.......... 494
* *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 506
* *Revue d'Histoire de l'Église de France* 505
* *Revue du Moyen Age latin* 254, 503
REYNAUD (P.-L.) : *Le facteur humain dans l'évolution économique*. 215
RIANO (G. DE) : *Le thaumaturge de la Sardaigne, le bienheureux Ignace de Laconi* 244
RIGAUX (M.) : *Etudes d'âmes, autour des Evangiles, II*........ 238
RIVET (A.) : *Traité des Congrégations religieuses* 216
ROMEYER (B.) : *La philosophie religieuse de M. Blondel* 223
ROUQUETTE (R.) : *Saint Ignace et les origines des Jésuites* ... 495
SCHMIDLIN (J.) : *Histoire des Papes de l'époque contemporaine*, T. I, 2e P. 198
STETATHOS (N.) : *Le Paradis spirituel et autres textes annexes*.. 476
SAINT BERNARD : *La Dédicace des Eglises* 492
Sainte Thérèse d'Avila et la vocation du Carmel 495
* *Témoignages* 254, 518
TERRAY (J.), NEROT (Mlle), NADAL (J.) : *Les contacts humains dans l'entreprise* 213
TERRIER (Mgr L.-A.) : *Pour un renouveau paroissial* 495
THARAUD (J. et J.) : *Contes de Notre-Dame* 238
Thèmes d'étude pour les jeunes foyers 487
VAILHÉ (S.) : *Mgr Louis Petit, archevêque d'Athènes* 498
VEUILLOT (F.) : *L'Ordre de la Paix*.......................... 233
— *Saint Jean Bosco et les Salésiens* 495
VONIER (Dom) : *Le Peuple de Dieu* 493
WALLON (H.) : *De l'acte à la pensée*......................... 222
ZELLER (R.) : *Les Dames de Nazareth* 496

IMPRIMERIE DE L'EST. — BESANÇON


GTU Library
3 2400 00253 7417